

٥٠٠٠٦ ٢٩٤٤

خِلاَصَةُ الْفِكْرِ الْاَوْزَنِ

سلسلة النبايع

عبد الرحمن بدوى

خَرَفَةُ الْفِكْرِ الْيُونَانِيِّ

الجزء ٢٠

الناشر

مكتبة النهضة المصرية

٩ عدلى باشا — بمصر



أيقور

(٣٤٢ — ٢٧٠ ق.م.)

فهرس الكتاب

الصفحة

تصدير عام ز—ى

فهرس الفكر اليونانى

١٢—٣ خصائص الفلسفة اليونانية فى العصر الثالث ...

تراث العصر السالف (٣—٦) ؛ الاتجاه العملى فى
الفلسفة الجديدة (٦—٧) ؛ الهلينية (٧—٨) ؛ الاتجاه
القائى (٨—٩) ؛ العناية بالأخلاق (٩—١٠) ؛ أخلاق
سلبية (١٠) ؛ النزعة الدينية (١١—١٢) .

٧٠—١٣ الرواقية

مذهب الرواقية (١٣—١٥) ؛ النزعة العملية لديهم
(١٦—١٨) ؛ أقسام الفلسفة عندم (١٨—٢٠) ؛
تطور المدرسة الرواقية (٢٠—٢١) ؛ المنطق الرواقى
(٢١—٣١) ؛ نظرية المعرفة : ٢٢—٢٥ ؛ المنطق
الصورى : ٢٥—٣١ ؛ الطبيعيات الرواقية (٣١—٥١) ؛
النزعة المادية : ٣٢ ؛ تأثرهم بهرقليطس : ٣٣ ؛ تأثرهم
بأرسطو : ٣٤—٣٥ ؛ أساس المادية الرواقية :
٣٥—٣٧ ؛ فكرة النفوس وفكرة التوتر : ٣٨—٣٩ ؛
فكرة التداخل المطلق : ٣٩ ؛ فكرة العقل من بُعد :
٤٠—٤٧ ؛ المثلية : ٤٢—٤٣ ؛ المكان : ٤٣—٤٤ ؛
الحلاء : ٤٤—٤٥ ؛ الزمان : ٤٥—٤٦ ؛ الكليات :
٤٦—٤٧ ؛ السكانون : ٤٧—٤٩ ؛ الصورة العامة
للمادية الرواقية : ٤٩—٥١ ؛ الأخلاق (٥١—٦٩) :

الصفحة

هل هي أخلاق متناقضة ؟ : ٥١ — ٥٣ ؛ العقل والحساسية
عند الرواقين : ٥٤ ؛ السير بمقتضى الطبيعة : ٥٥ — ٥٦ ؛
العلم والفضيلة شيء واحد : ٥٦ — ٥٧ ؛ الفضيلة : ٥٨ ؛
عدم الاكتراث : ٥٨ — ٦٠ ؛ التناقض في مذهبهم الأخلاقي
٦٠ — ٦١ ؛ الأخلاق الخلقية والأخلاق الشعبية : ٦١ — ٦٢ ؛
فكرتنا للملائمات والفضائل العليا : ٦٣ — ٦٤ ؛ الأخلاق
عند أرسطون الجيوسى : ٦٤ — ٦٥ ؛ عند پلاتيوس :
٦٥ — ٦٨ ؛ الرواقية الرومانية : ٦٨ — ٦٩ ؛ النزعة
السكونية : ٦٩) .

الأبيقورية ٧٠ — ٩٥

معنى الفلسفة وتقسيمها عند (٧٠ — ٧٢) ؛ القانون
أو نظرية المعرفة (٧٢ — ٧٦) ؛ الطبيعيات (٧٦ — ٧٩) ؛
الالهيات (٧٩ — ٨٣) ؛ إنكار العناية الإلهية : ٧٩ — ٨٠ ؛
فكرة الألوهية : ٨٠ — ٨٣) ؛ الأخلاق الأبيقورية (أنواع
الذات : ٨٤ — ٨٥ ؛ اللذة عند أبيقور وعند القورنانيين :
٨٥ ؛ العلمانية السلبية أو الأتركسيا : ٨٦ — ٨٨ ؛ أنواع
الذات عند أبيقور : ٨٨ — ٩٠ ؛ موقف الحكيم منها :
٩٠ — ٩٢ ؛ الفضائل الأربع عند أبيقور : ٩٢ — ٩٤ ؛
الجزع من الزمان والموت : ٩٤ ؛ مشكلة الموت : ٩٥) .

الشكاك ٩٦ — ١١٩

نشأة الشك في الفلسفة اليونانية (٩٦ — ٩٨) ؛
مدرسة فيرون (٩٨ — ١٠٢) ؛ استحالة المعرفة الحسية
والعقلية معا : ٩٩ — ١٠٠ ؛ تعليق الحكم :
١٠٠ — ١٠٢) ؛ الأكاديمية الجديدة (اتجاه الأكاديمية
الجديدة : ١٠٢ — ١٠٣ ؛ قد أرسيزيلاس لنظرية المعرفة
عند الرواقين : ١٠٣ — ١٠٤ ؛ استحالة المعرفة الحسية :
١٠٥ — ١٠٦ ؛ والعقلية أيضا : ١٠٦ — ١٠٧ ؛ ناهية

(٥)

الصفحة

العمل عنده : ١٠٧ ؛ كرينادس واتجاهه الفلسفي :
١٠٧ — ١١٠ ؛ قوله بعدم إمكان المعرفة : ١١٠ — ١١٢ ؛
مسألة صفات الله عند الرواقين وقد كرينادس لها :
١١٢ — ١١٤ ؛ قدّم لهم في فكرة العرافة والمصير :
١١٤ — ١١٥ ؛ الشكك المحدثون : (الحجج العشر ضد
المعرفة عند أنسيلموس : ١١٦ — ١١٨ ؛ الحجج الخمس
عند أمبريا : ١١٨ — ١١٩ ؛ سكئوس أمبريكوس : ١١٩)

سنة الفكر اليوناني

فيلون ١٢٣ — ١٥٢

التيار الجديد التي يمثلها فيلون (١٢٣ — ١٢٥) ؛
الثقافة اليونانية والثقافة اليهودية لديه (١٢٥ — ١٢٧) ؛
منهج التفسير الرمزي (١٢٧ — ١٢٨) ؛ فكرة فيلون
عن الله أو اللامتناهي (١٢٩ — ١٣٠) ؛ صفات الله عند
فيلون (١٣٠ — ١٣٤) ؛ منهج تحديد هذه الصفات :
١٣٠ — ١٣٢ ؛ الصفات السلبية والصفات الإيجابية :
١٣٢ — ١٣٣ ؛ صفات الخير والقدرة : ١٣٣ — ١٣٤ ؛
فكرة الكلمة أو « اللوغوس » (مصادر هذه الفكرة
عند فيلون : ١٣٥ — ١٣٧ ؛ تأثره فيها بالرواقية :
١٣٧ ؛ وبهرقليطس والفيثاغورية المحدث : ١٣٨ ؛
وبالأفلاطونية : ١٣٩ ؛ صلة اللوغوس بالله : ١٤٠ ؛
تناقض فكرة اللوغوس عنده : ١٤١ ؛ صلة اللوغوس
بالكون : ١٤١ — ١٤٢ ؛ فكرة القوى الإلهية عنده :
١٤٣ — ١٤٤) ؛ طبيعة العالم (١٤٤ — ١٤٥) الأخلاق
(فكرة الخلاص : ١٤٦ ؛ مهاتب الصوفية : ١٤٧ —
١٤٨) ؛ نظرة عامة إلى مذهب فيلون (١٤٨ — ١٥٠) .

الأفلاطونية المحدثة ٢٠٩—١٥١

مكثاة أفلوطين (١٥٢—١٥١) ؛ الاتجاه العام
لنحبه (١٥٣) ؛ بين فيلون وأفلوطين (١٥٤—١٥٦) ؛
الوضع الروحي للأفلاطونية المحدثة (١٥٦—١٥٨) ؛
علاقة الأفلاطونية المحدثة بالروح الشرقية (١٥٨—١٥٩)
طابعها العام (١٥٩—١٦١) ؛ صلتها بالمسيحية (١٦٢—
١٦٤) ؛ وبالفنوس (١٦٤—١٦٧) ؛ الأدوار التي
مرت بها (١٦٧—١٦٨) ؛ حياة أفلوطين وشخصيته
(١٦٨—١٦٩) ؛ طابع فلسفته (١٧٠) .

١ — العالم المعقول :

الله وصفاته : المعقول والمحسوس عند أفلوطين
(١٧١—١٧٢) ؛ الأقسام الثلاثة التي قال بها (١٧٣) ؛
فكرة الله عنده (١٧٤) ؛ صفات الله بنوعها (١٧٥) ؛
نقى أفلوطين لصفات الله (١٧٦—١٧٩) ؛ صفات الواحدية
والخير (١٧٩—١٨٠) ؛ فكرة الكمال (١٨٠—
١٨٢) ؛ الصدور (١٨٣—١٨٤) ؛ وحدة الوجود
(١٨٥—١٨٦) .

٢ — العقل الأول :

الفكر والوجود واحد (١٨٦—١٨٨) ؛ المفولات
الأفلاطونية (١٨٩—١٩٠) ؛ الصور (١٩٠—١٩٢) .

٣ — النفس :

صفات النفس : (١٩٢—١٩٣) ؛ أنواع النفس :
(١٩٤—١٩٥) ؛ إيجاد النفس للعالم المحسوس (١٩٥) .
العالم المحسوس : خواصه العامة (١٩٦) ؛ طبيعة
المادة (١٩٧) ؛ فكرة الشر (١٩٨) ؛ العالم شر وخير
معا (١٩٩—٢٠٠) ؛ العناية الكلية (٢٠٠) .

العودة من العالم المحسوس إلى العالم المعقول : النفس
الكلية وهبوط النفس (٢٠٢) ؛ النفس الانسانية أبدية
طائمة بناتها (٢٠٣—٢٠٦) ؛ كيفية المعرفة (٢٠٦—
٢٠٧) ؛ حالة الوجد (٢٠٧—٢٠٨) ؛ الاتحاد بالله (٢٠٩) .

تصدير عام

في شعاع الأصيل شحوبٌ ساجٍ يستهوى المُدَنِّين ؛ وفي
الظلال الزرقاء مأوى ناعم للنفس ، وقد أشرفت على الفناء ؛
وفي أماسي الخريف الرطبة ما يُغري الوجود الحيّ بالانطواء .
على نفسه تأهباً للموت .

إلى نحوٍ من هذا الجواباهت استجابت الروح اليونانية
بعد أن صعدت في مِعراج السمو الروحي حتى الدرجة العليا التي
يسر لها بلوغها أقصى قواها ، فأرهمتها هذا التصعيد ، ولم يكن
في وسعها بعدُ إلا أن تنحدر حتى الهاوية ، منهوكة مهزولة ؛
فاتجهت ببصرها الكليل إلى الجانب الشاحب في الوجود ،
تستلهمه نظرة في الحياة جديدة ، تعبّر عن حالها هذا الحزين .
أرهمتها نظراتُ النَّسر العالية في الكون وفي الحياة ،
فراحت تتحسّس الواقع العملي البائس ، متلصّصة في عناء سبيلا
إلى الخلاص ، كالضفدع اللاصق بالطين . ماذا يعنيها من العقول
والصور الأزلية الأبدية ، والحرك الأول ، والتغيّر والثبات ،
والقوة والفعل ؛ وماذا يعنيها من الحقيقة والبطلان ، أو العقل
والحس ، وكل ما ترجوه الآن أن تنعم بالطمأنينة السلبية والهدوء .

» (ح)

الساجي ، أو اللذة الحسية التي تنبض بالدم والشهوة ! إن كان
ولابد ، لتحقيق هذه الغاية ، من إقامة النظرة الجديدة على
بعض الأسس النظرية ، فلا ضير من أن نختار من هنا وهناك ،
كما قال به السالفون ، ما يبرر لنا سلوكنا الجديد . فلنأخذ
النزعة المادية ذاهبين بها إلى أقصى حدودها ، فنقول إن كل
موجود جسم ، وما خلاه باطل ، كما فعل الرواقيون ؛ ولتكن
نظريتنا في المعرفة حسية حتى النهاية ، فلا تؤمن إلا بما يأتينا
عن الحس ، كما قال الأبيقوريون . فإن في النزعة للمادية ، وفيها
وحدها ، تفسيراً للنزعة العملية التي لا ندين بغيرها الآن : لأن
السعادة لا تتم إلا بالفعل ، والفعل لا يتحقق إلا فيما هو مادي
جسماني . ولأن في النزعة الحسية ، وفيها وحدها ، ما يُيسِّر لنا
بلوغ الغاية من الوجود ، ألا وهي أن نحيا أقصى أنواع الحياة
الممكنة ، أعني الحياة الحسية الشهوانية الدموية بكل ما فيها
من قوة وامتلاء ؛ وفي هذه النزعة أيضاً ما يخلص نفوسنا
المضطربة من تلك الأوهام النبيلة والأشباح العالية التي اختصرها
خيال السابقين من الفلاسفة ، وزادها الخيال الشعبي زيفاً
وبريقاً ، فملأوا خيالنا بتلك التهاويل ، وزلزلوا نفوسنا بذلك
الخوف الدائم والبلبال . بل ولا داعي لهذا أو ذاك من أجل
الخلاص للنشود ، فكل معرفة إلى اختلاف ، وكل علم إلى

(ط)

اهتياج وشقاق ، وأنا لا أبغى غير العظمائية الخالصة من كل نزاع ، فلا أرفض كل معرفة ولأنكر كل علم ، ولا أُخلد إلى الشك الرقيق ، متوقفاً عن كل حكم ، ناعماً بهذا الجهل الجميل . لكن ، وفي غسق هذا الشك اليأس ، رَفَتَ نجمة المساء ، لامعة باهية النور ، وسط ألوان الشفق الهائلة في نار العشق ، معلنةً بصوتها البلّورى العذب ، عَوْدَةَ الروح إلى التنبوع الأول الذى صدرت عنه ، كما صدر عنه كل وجود . فالوجود كل واحد صدر عن الأول الواحد الذى يعلو على كل حدٍّ ووصف ، وهو الخير الذى يفيض عنه الوجود بمحض الجود ، فيكون عنه العالم المعقول الرافل في نور الأول ، ثم العالم المحسوس الذى يتحرق شوقاً إلى العود إلى حِضْنِ الألوهية . وهامى ذى النفس الإنسانية تسعى في عذاب عاشقٍ إلى الفناء في تلك الحضرة القدسية التى انتزعت منها ، بتلوّثها بالمادة ، فكان عليها أن تتطهر وتصفو في درجات من العروج حتى تبلغ مرتبة الصّحْوِ والفناء في الواحد الأوّل ، فيكون الواحدُ فى الكلِّ والكلُّ فى الواحد .

وهذا الالحن السامى ، الذى وقعه أفلوطين في ساعة الوَجْدِ الإلهى والوَخى العالى ، كان للروح اليونانية نشيدَ البَلْشُون . فوداعاً إذن أيتها الروح الإلهية الخالدة ، وداعاً أيتها المعجزة

الإنسانية الكبرى ، وداعا أيها الرمز الأعلى للنبل والحق
والجمال ! ها أنتِ قد حققتِ الصورة العليا للإنسانية ، وتجسدتِ
كل القيم الأزلية ، وهديت الإنسان سواء السبيل ؛ وما على
الأجيال المتلاحقة إلا أن تقيم لعبادتك المراسم والطقوس ،
صادرةً في كل نبيلٍ من الفعّال عن وحيك ؛ وما علينا ، نحن
المؤمنين بقداستك ، المستلهمين لروحك ، إلا أن نحاول اليوم
جهداً أن نجدّك ، وأن نخلق روحاً جديدة على غرارك ، إن
كان شيء من هذا في الإمكان ؟

عبد الرحمن بديوي

ديسمبر سنة ١٩٤٧

خريف الفكر اليوناني

خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الثالث

وصلت الفلسفة اليونانية إلى أعلى درجة استطاعت أن تبلغها عند أرسطو وأفلاطون ؛ فالفلسفة الطبيعية قد أقيمت على قواعد ميتافيزيقية وأصبحت تكون نظرة شاملة في الوجود ، ولم يقتصر النظر على الناحية المادية من الطبيعة ، بل اعترف بوجود ثنائية مطلقة لا سبيل إلى القضاء عليها في داخل نظام الوجود ، وهي الثنائية بين الروح وبين المادة ، أو بين الهوى وبين الصورة . والفلسفة الأخلاقية قد تكونت وأصبحت ذات أساس ثابت بالنسبة إلى هذه الحضارة اليونانية ، إذ اكتمل ما بدأه سقراط ، ولم تعد الأخلاق مجموعة من الأقوال المتناثرة التي لا تسرى فيها وحدة ولا تقوم على قواعد ميتافيزيقية محدّدة ، وارتبط ما بينها وبين السياسة ، فلم يعد للواحد وجود دون الآخر ؛ ونظرية المعرفة قد أخذت وضعها الصحيح ، وأضيف إليها — خصوصاً عند أرسطو — تحديد دقيق لمعاني الألفاظ ، ونُظِرَ إلى كثير من المشاكل الميتافيزيقية نظرة ثابتة واسعة تقوم على أساس الإدراك العقلي الصرف — بالقدر الذي استطاعوا به ذلك — لظواهر الوجود وما يخضع له من قوانين ؛ وبذا بلغت الفلسفة — بالمعنى الدقيق — أعلى درجة قدّر لها أن تبلغها في هذه الحضارة . ثم أضيف إلى الفلسفة البحث العلمي بمعناه الدقيق ، فإلى جانب

فلسفة التصورات التي بدأت بسقراط وبلغت نهايتها عند أرسطو ، نجد أن المنهج العلمى القائم على الملاحظة ، بل وعلى شئ من التجربة ، قد أخذ مكانه إلى جانب منهج التصورات أو المنهج الليالكتيكي .

إلا أنه إذا كانت الفلسفة قد بلغت عند أرسطو أعلى ما قُدر لها أن تبلغه ، فإن هذا ليس معناه أن المشاكل التي عرّضت للفلاسفة اليونانيين قد وُجِدت حلّها النهائي ، بل ظلت هناك عدة مشاكل تركتها هذه الفلسفة دون حل ، أو حلّها على نحو غير مرضى . فهذه الثنائية بين الروح وبين المادة ، أو بين المهيولى والصورة ، وهى الثنائية التى أكدّها أفلاطون إلى أقصى حد ، لم يستطع أرسطو - على الرغم مما قام به من نقد لمذهب أفلاطون - أن يقضى عليها ، بل ولا أن يخفف منها ، فأصبحت الفلسفة تبدأ دائماً من التصورات ، وتنتهى دائماً إلى التصورات . ثم إن الصلة — تبعاً لهذا — بين الجواهر المتحققة فى الخارج ، وبين التصورات المقابلة لها فى الذهن ، لم تُحل عند أرسطو على نحو مقنع . هذا إلى أن المنهج العلمى كان قاصراً فى الغالب على المنهج الليالكتيكي ، وهو منهج له من العيوب ما لكل فلسفة تصورية من عيوب التجريد المطلق ، وعدم إمكان الرجوع إلى التجربة ، وقيام تعارض شديد بين التجربة وبين التصور .

هذا إلى أن الفلاسفة اليونانيين جميعاً قد صدروا فى كل أبحاثهم ونظراتهم فى الوجود عن ثقة مطلقة فى الموجودات الخارجية ، أى

أنهم لم يشعروا بعد بما هناك من تضاد بين العقل — أو القوة المدركة — وبين الأشياء التي هي موضوع الإدراك ، وإنما كانوا يوفقون ، أو بتعبير أدق — لأن التوفيق لا يأتي إلا بعد التمييز — كانوا لا يميزون بين الذات والموضوع ، مما جعل فلسفتهم خليطاً من الموضوعية والذاتية . ثم إن البحث العلمي ، إذ قام على أساس فلسفة التصورات ، لم يكن من المستطاع أن يؤدي إلى نتائج ثابتة ؛ فالتقدم العظيم الذي لقيه العلم في العصر الحديث ، إنما يقوم على أساس إدخال التجربة والملاحظة في كشف الحقائق العلمية ، أما التصورات وتحليلها ، فهي خطوة ثانوية تأتي بعد التجربة والملاحظة . ومرجع هذا كله من ناحية ، إلى فلسفة التصورات ، ومن ناحية أخرى إلى عدم إدراك التعارض بين الذات وبين الموضوع .

إلا أن هذا التعارض بين الذات والموضوع ، كان بطبعه غريباً عن الروح اليونانية ، لأن من خصائص هذه الروح القول بالانسجام بين العالم الخارجي وبين العالم الباطن ، بين العالم الأكبر وبين العالم الأصغر ، فلم يكن من الممكن إذن ، ما دام هذا في طبيعة الروح اليونانية ، أن يجد ما يُخرجها عن هذا الوضع . ولهذا لم يكن مقدراً لهذا النقص أن يصلح بعد أرسطو . أما النهج العلمي ، فقد كانت تُعزّزه الأجهزة التي يمكن بواسطتها أن تُعين الظواهر تسيئاً دقيقاً ، ولم يكن من شأن الروح اليونانية أن تدخل صناعة فنية بالمعنى الحقيقي ، ولهذا لم يكن مقدراً لها كذلك أن تنتج شيئاً ذا بال في الناحية العلمية ، أعني أن الذين تلو أرسطو ما

كان لهم أن يزيدوا شيئاً يعتد به ، على ما فعله أرسطو ومن سبقه .
فهذان العيبان إذن — ونعنى بهما عدم إدراك التعارض بين
الذات والموضوع ، مما أدّى إلى عدم تحليل طبيعة المعرفة ، وبالتالى
طبيعة الوجود ، تحليلًا دقيقاً ؛ ثم عدم إقامة البحث العلمى على أساس
المشاهدة والتجربة — ، نقول إن هذين العيبين إذن كان مقدراً لهما
أن يظلا كذلك . فإذا كانت فلسفة التصورات قد وصلت عند
أرسطو إلى أعلى درجة ، فلم يكن من المنتظر إذن أن يقوم الفلاسفة
الذين أتوا بعده بكشف جديد ، لا فى الفلسفة العلمية ، ولا فى
فلسفة الوجود ، ولا فى نظرية المعرفة . إنما كان عليهم أن يعنوا
بدراسة مسألة لم تكن فى الواقع بذات أهمية كبرى بالنسبة
إلى دور الحضارة ، فى الحضارة اليونانية ، ونعنى بها مسألة الأخلاق .
ونفهم من الأخلاق هنا ، الأخلاق الفردية ، أى المتعلقة بتحقيق
السعادة للفرد أو للمجموع باعتباره مجموعة أفراد . فمثل هذه الفلسفة
الأخلاقية التى تعتد بالفردية وتنشد الخلاص ، لا يمكن أن توجد
بشكل واضح فى دور الحضارة ، لأن الإنسان فى هذا الدور ،
لا يستطيع أن يميز تمييزاً كبيراً بين الحياة العملية الخارجية ، وبين
الفكر والحياة الباطنة . ومثل هذا التمييز هو الأساس فى كل بحث
أخلاقي فردى ، لأن الشعور بالشخصية — وتقصد بالشخصية
هنا الذات المفردة — لا يكون واضحاً إلا فى دور المدنية ، فما يقوم
من أبحاث حول الشخصية لا يوجد بالتالى إلا فى هذا الدور الأخير .
والحياة السياسية اليونانية كانت تؤذن بهذا أيضاً ، فبعد

موقعة كيرونيا سنة ٣٨٨ ، فقد اليونانيون استقلالهم وقعدوا
 حريتهم الفردية ، وارتفعت بذلك الحواجز التي كانت تفصل فصلا
 دقيقاً بين اليونانيين وبين المتبررين أو الأجانب . ثم جاء الاسكندر
 ففتح أبواب الثقافة اليونانية للشرق ، وفتح بالتالي أبواب الثقافة
 الشرقية لليونان ، فحدث عن هذا الامتزاج بين الثقافتين مزيج
 جديد هو ما يسمى باسم « الهلينية » . وبهذا الزواج بين الثقافة
 اليونانية والثقافة الشرقية حدث نوع مما يسميه امينجبر باسم
 « التشكل الكاذب » ، فقد تقابلت هنا حضارتان ، أو بالأحرى
 تقابلت حضارة واحدة قد بلغت أوجها ، مع حضارة أخرى أو
 ثقافة ، قد انحلت منذ زمان طويل ، ولم تبق فيها إلا حياة ضئيلة .
 وحينئذ استطاعت الثقافة اليونانية ، في بادئ الأمر ، أن تفرض
 سلطانها ، فبعد أن كانت الثقافة الشرقية قائمة ، انتصرت الثقافة
 اليونانية على الثقافة الشرقية . ولكن — كما يحدث دائماً من
 امتزاج جنس أعلى بجنس أدنى — حدث فساد وانحطاط في
 مستوى الجنس الأعلى لحساب الجنس الأدنى . وهكذا حدث
 بالنسبة إلى الحضارة اليونانية ، إذ غزتها الحضارة الشرقية بما فيها
 من تهاويل وأمنور تتصل بالخوارق والسحر ، وما فيها من أديان
 — بالمعنى السحري الصوفي — ، فخفضت الثقافة اليونانية لهذه
 العناصر الأجنبية السحرية ، ومن ثم أخذت في الاضمحلال حتى
 أتت على نهايتها . وهكذا كان الاسكندر الأكبر — بفتحه لبلاد
 الشرق — محنة شديدة على الروح اليونانية ، لأنه أدخل فيها

عناصر شرقية ، فسخ تفكير الحضارة اليونانية ، ووضعها فى قوالب لا تتلاءم مطلقاً مع طبيعتها . فكانت نتيجة هذا التغيير فى الوضع السيامى أن تحولت النظرة من الوجود ومن الفكر ، إلى السلوك والعمل . فلم يعد الفكر ينشأ من وراء تفكيره أن يدرك مظاهر الوجود ، وأن يتبين ما فيه من قوى ، وأن يفسر ما تخضع له الطبيعة من قوانين ، وإنما أصبح كل همه — مادام هذا كله لا يعنيه فى شيء — أن يوجد لنفسه قواعد للسلوك . والمقصود بالسلوك هنا ، المعنى الضيق الكلمة ، أى سلوك الفرد بإزاء نفسه — إن صحّ هذا التعبير — ، بمعنى انكاف الفرد على ذاته ، ومحاولته إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه . لأنه لما كان قد فقد حريته فى العالم الخارجى ، فقد راح ينشد نوعاً من الحرية فى العالم الباطنى ، ولما كان قد فقد استقلاله السيامى ، فقد انصرف عن السياسة انصرافاً تاماً ، وأصبح يفرق بين السياسة والأخلاق ، فلم تعد السياسة واجبات المواطن وحقوقه ، وإنما أصبحت مجموعة القواعد التى يصل الإنسان باتباعها إلى السعادة الفردية ، والسعادة هنا الاطمئنان الشخصى .

وبذهاب الروح القومية ، وفقدان الاستقلال السيامى ، لم يعد الفكر أو الفيلسوف ينظر إلى الوطن باعتباره الوحدة الأولى التى يتجه إليها كل تفكيره ، ولم يعد يفرق بالتالى بين نفسه وبين الأجانب ، أى بين اليونانى والمتبربر ، لكى يحافظ بهذا على الأبعاد — على حدّ تعبير نيتشه ؟ — وإنما أصبح الفكر اليونانى

— بعد أن فقد كل شخصيته — ينظر إلى جميع الناس باعتبارهم إخواناً ومواطنين عالمين — إن جاز مثل هذا التناقض في الحدود — أى أن اليونانى قد أصبح يعتبر نفسه غير مرتبط بمدينة ، وبالتالى خاضعاً لقوة خارجية لا يتبين مداها ؛ وهذا معناه أنه قد فقد بوجه عام كل شخصيته السياسية ولم يعد من الممكن أن يعنى بالسياسة بمعناها الحقيقى ، لأن السياسة بمعناها الدقيق لا يمكن أن يشتمل بها إلا من عرف الحرية واستطاع أن يوفق بين الأخلاق والسياسة ، وبالتالى أن يجعل الاثنين شيئاً واحداً . فمن هنا نرى أن الاتجاه فى التفكير قد انصرف من النظر إلى العمل أولاً ، ثم إن هذا العمل قد امتاز بصفة جديدة وطابع خاص لم يكن معروفاً من قبل . وهاتان الخاصيتان ، نجدتهما واختتين كل الوضوح فى المذاهب الفلسفية التى نشأت بعد أرسطو ، من رواقية وأبيقورية وشككية ، لأن هذه المدارس كلها قد انصرفت عن النظر الفلسفى الصرف وعن التفكير المجرد العارى عن العمل ، إلى الأخلاق العملية والسلوك .

وهذا ظاهرٌ جداً بالنسبة إلى الأبيقوريين والشكاك . فالأبيقوريون لم يعنوا عناية صحيحة بالمسائل الطبيعية ونظرية المعرفة ، والشكاك كانوا أولى الناس بالآل يعنوا بشيء من هذا ، نظراً لأنهم كانوا يشكون فى إمكان المعرفة المجردة ، ويقولون بأن مقياس المعرفة هو العمل والتحقق فى الواقع ، فكانوا تبعاً لهذا لا يقيمون أى وزن للتفكير النظرى بمعناه الصحيح . أما الرواقيون ، فلن

عنوا بشيء من الطبيعيات ومن نظرية المعرفة وخصوصاً المنطق ، فما كان ذلك إلا مقدمة ووسيلة للنهاية الأولى وهى الفضيلة والأخلاق العملية ، لأن المعرفة الطبيعية أو المنطقية كانت عند الرواقين دائماً وسيلة إلى إيجاد الفضيلة الأخلاقية ، حتى أن المعيار فى المنطق قد أصبح هو الفضيلة الأخلاقية. وهكذا نرى أنه حتى الذين عنوا بشيء من الطبيعيات ، قد جعلوا مركز الطبيعيات ثانوياً بالنسبة إلى مركز الأخلاق .

والخاصية الثانية — وهى انطباع الأخلاق بطابع جديد — تراها كذلك واضحة فى هذه التيارات الثلاثة ؛ فهذه الأخلاق الجديدة لم تكن أخلاقاً إيجابية — كما كانت الحال عند سقراط وأفلاطون وأرسطو من قبل — وإنما كانت أخلاقاً سلبية ، كل ما ترجمه أن تحقق للفرد شيئاً من الطمأنينة السلبية على صورة الأتركسيا عند الأبيقوريين ، وعلى صورة الخلو من الانفعال (أو الأباتيا) عند الرواقين ، ثم على صورة التوقف وتعليق الحكم والفعل عند الشكاك . وتمتاز هذه الطمأنينة السلبية أولاً برجوع الانسان إلى نفسه وانعكافه على ذاته ، وعدم عنايته بشيء يتصل بالخارج وبالكون الأكبر ، وتمتاز ثانياً بأنها تنشد الخلو من الانفعال وصفاء النفس من كل تأثرات وجدانية ، كما تمتاز ثالثاً بأنها سلبية ، أقرب ما تكون إلى الصوفية الأخلاقية . وهذه الصفات نجدها واضحة كل الوضوح فى هذه التيارات الثلاثة جميعاً. هذا فيما يتصل بققدان اليونانيين استقلالهم السياسى . وأما فيما

يتصل بنفوذ الأفكار والثقافة الشرقية إلى الحضارة اليونانية ، فإننا نجد أن هذا قد أنتج آثاراً عدة في التفكير الفلسفي . فقد امتاز هذا التفكير أولاً بعيل إلى الدين ؛ وليس المقصود بالدين هنا ، الدين كما كان يفهم من قبل في دور الحضارة اليونانية ، وإنما الدين هنا هو الأخلاق (اليونانية) منظوراً إليها من ناحية ضيقة ، بمعنى أن الدين هو وسيلة الخلاص . وفكرة الخلاص هذه من الأفكار التي تلعب الدور الأكبر في الدين على النحو الجديد . ذلك لأن الدين بالمعنى القديم قد فُقد ، لأن الدور الذي نحن بصددده هو دور الإلحاد الملازم دائماً للدور المدنية . فلم يعد واحد من الفلاسفة يؤمن بالآلهة القدماء أو يؤمن بقوة عليا هي المثل الأعلى الذي يضع فيه الانسان كل آماله . وإنما أصبح هؤلاء — تبعاً لنظريتهم الأخلاقية — ينظرون إلى الله باعتباره وسيلة أو باعتباره محققاً للخلاص الأخلاقي ؛ أعني أن الدين قد طبع بطابع أخلاقي صرف : وكان طبيعياً من أجل هذا أن تَجِد الأفكار الشرقية المتصلة بالمتوسّطات مجالا واسعا في تصورات هذا العصر الدينية . وعلى هذا بدأ الاعتراف بوجود هُوة بين المتناهي واللامتناهي يظهر ؛ وبعد أن كان اليوناني لا يُمَيِّز تمييزاً كبيراً بين نفسه وبين آلهته ، بل يقول بوجود اتصال وتطور مستمر متصل بين الآلهة وبين الانسان ، نجد أن فكرة اللامتناهي ، باعتبارها صفة الله الأولى ، قد بدأت تحلّ ، صادرة عن الأفكار الشرقية ؛ واستتبع ذلك إدراك الهوة الموجودة بين المتناهي واللامتناهي ، والتي

لا يمكن عبورها بالطريق الانساني الصرف ، فكان لا بد إذن من وجود وسطاء بين المتناهي واللامتناهي . وحينئذ سيكون الاختلاف بين الفلاسفة ، لا في وجود الوسطاء في الأصل ، ولكن في طبيعة هؤلاء الوسطاء ؛ فالذين يميلون إلى التفكير العقلي الصرف — بالمعنى السائد حينئذ — سينظرون إلى هؤلاء الوسطاء نظرة عقلية ، باعتبارهم عقولا تتوسط بين الواحد والمتعدد ، أو باعتبار أنهم صُور تتوسط بين الله وبين الأشياء . أما الذين استهوتهم تهاويل الأديان الشرقية ، فقد نظروا إلى هؤلاء الوسطاء نظرة دينية سحرية باعتبارهم من الملائكة أو من الجن .

الرواقية

ظاهرة التأثير بالزعات الشرقية أوضح ما يكون لدى مذهب الرواقية ، خصوصاً إذا لاحظنا أيضاً أن رؤساء هذا المذهب قد صدروا عن بلدان تقع في آسيا الصغرى أو في الجزر الشرقية من الأرخبيل أو في بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد الفرس وبين البلاد اليونانية ، فكأنهم قد نشأوا جميعاً في بيئة كان التأثير فيها بالعناصر الشرقية واضحاً كل الوضوح . وإذا كانت أثينا قد استمرت مع ذلك مدة طويلة المركز الرئيسي للحركة الفكرية في اليونان ، واستطاعت أيضاً أن تقاوم نفوذ الأسكندرية وروما المتزايد ، إلا أنه يلاحظ كذلك أن رؤساء هذه المدرسة ، وإن علموا في أثينا ، إلا أن بلادهم الأصلية كانت أقرب ما يكون إلى الشرق ، والذين كانوا أثينيين حقاً كانوا أتباعاً وفي مركز ثانوى بالنسبة إلى رؤساء المدرسة ، فمن الناحية الجغرافية أيضاً نجد إذن أن انحطاط الفلسفة قد اقترن بانتقال مركزها الرئيسي من أثينا نحو الشرق . والرواقية لها أتباع يونانيون وآخرون رومانيون ، ولهذا انقسمت إلى دورين كبيرين : دور الرواقية اليونانية ، ودور الرواقية الرومانية ، ويمثل الدور الأول مؤسس مذهب الرواقية وهو زينون الرواقى ، ثم تلميذه كليانث ، وقد كان أقدر على التحصيل وأقل في درجة الفهم ، وأخيراً كرسيفوس ، الذى يعد المنظم النهائى

والواضح لكل أجزاء المذهب الرواقى ، خصوصاً لأن التهج الذى اتبعه وطريقة البرهنة التى كانت خاصة به ، كل هذا أعطى للمذهب الرواقى صورة نهائية أو شبه نهائية على يديه . أما الرواقية الرومانية فيمثلها على الأخص شخصيات رومانية ثلاث كذلك هى اپكتاتوس ثم سنيكا ثم ماركس أورليوس — ولن يستطيع المؤرخ أن يبين تطور الفلسفة الرواقية ، ولا أوجه الاختلاف العديدة بين كبار مؤسسيها خصوصاً فيما يتصل بالدور الثانى ، لأنه لم تبق لدينا آثار يعتد بها من هذا الدور ، وزينون مؤسس المدرسة على الرغم من كل المؤلفات التى كتبها لم يبق لنا من آثاره شيء اللهم إلا شذرات ضئيلة ، وكذلك الحال بالنسبة إلى بقية الرواقيين (اليونانيين) ؛ فما لدينا عن الفلسفة الرواقية ينحصر فيما خلفه لنا الرواقيون الرومانيون ، وما تركه الخصوم أو الشراح أو المؤرخون من أقوال تتعلق بمذهبهم . وهنا يلاحظ أن ما تركه الرومانيون قد كان ذلك بعد أن أخذت المدرسة وجهة أخرى ، بأن أصبحت أميل إلى العمل وأقل نظرية وحرصاً على التفكير الفلسفى الصرف ، مما كانت عليه فى الدور اليونانى .

ثم إننا لا نستطيع أن نعرف على وجه التأكيد إلى من يجب أن ننسب هذه الاختلافات التى ظهرت بين الأقوال فى كل مسألة من المسائل التى تناولتها الفلسفة الرواقية ، كما يلاحظ إلى جانب هذا أن أقوال الخصوم وشراح أرسطو وأفلاطون لا تقدم لنا شيئاً يمتد به فى هذا الباب . ولهذا يمكن القول بأن معرفتنا عن الفلسفة

الرواقية معرفة ناقصة . ولم يستطع أن يكملها ما نشره هانس فون أرنيم بعنوان « شذرات الرواقيين القدماء » ، ولهذا لم يكن أمام الشراح والمؤرخين غير وسيلة واحدة لعرض المذهب الرواقي ، وهو أن يمرض دفعة واحدة مع الإشارة إلى الاختلافات التي نهى عليها المؤرخون صراحة بين مؤسسى الرواقية . وإن الاختلاف بين الرواقيين ليظهر واضحاً في أول مسألة من مسائل الفلسفة ونعنى بها الغاية من الفلسفة وترتيب أجزاء الفلسفة بعضها بالنسبة إلى بعض . فيلاحظ أولاً أن الرواقية يمتاز مذهبها بثلاث مسائل رئيسية : الأولى أن الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة العملية ، والثانية أن للفلسفة العملية هي التي تقوم على العمل المطابق للعقل ، والثالثة أن العمل المطابق للعقل هو الذي يجرى بمقتضى قوانين الطبيعة . فيظهر من هذه الخصائص الرئيسية ، أن الغاية من الفلسفة أن تكون فلسفة عملية . وذلك أن الرواقيين ينظرون إلى الفلسفة باعتبار أنها الأخلاق ، وأن الأخلاق أو الفلسفة بالمعنى العام هي أن يفعل الإنسان وفقاً لقوانين العقل ، وفي سيره بمقتضى العقل إنما يسير بمقتضى قوانين الطبيعة . ولكن المهم في هذا كله ، والغاية التي تسمى إليها كل فلسفة في نظرهم ، هي أن تضع قوانين للسلوك الإنسانى الخير ، ولهذا فإن أجزاء الفلسفة هي في الواقع أجزاء الفضيلة ، لأن موضوع الفلسفة هو الفضيلة ، وما فروع الفلسفة المختلفة إلا أنواع متعددة للفضيلة . فكأننا هنا أبعد ما نكون عن مثل الأفلاطونى والأرسطاللى الأعلى . فليست الحياة

النظرية كما صوّرها أرسطوطاليس الغاية بالنسبة إلى الحكيم ، بل كما يقول كريسيفوس : إن الحكيم الذى يطلب من الفلسفة النظر الصرف ، إنما يبنى أن يسير على هواه ، وليس على مقتضى الطبيعة ، أى أنه لا يفعل الخير ، وإنما يسير وفق أهوائه الخاصة . وهكذا نجد أن الغاية من الفلسفة أن تكون فلسفة عملية تحدد الفضائل التى يجب على الإنسان أن يتحلى بها . ولكن هذه الغاية لا زالت غير واضحة ، فلا بد أن تتضح أكثر وأكثر عن طريق الطابع الثانى والثالث لهذه الفلسفة ؛ وهذا الطابع الثانى يقول إن العمل يكون خيراً إذا كان العقل هو الذى يُسَيِّرُه ؛ والسير على العقل عند الرواقين ليس شيئاً آخر غير السير على مقتضى القوانين الطبيعية . وهكذا نجد أن الفلسفة العملية ستنتحل فى نهاية الأمر إلى فلسفة نظرية ، تقوم على معرفة قوانين الطبيعة ، من أجل السير بعد على مقتضاها .

ومن هنا اختلف الرواقيون فيما بينهم حول تحديد فروع الفلسفة الرئيسية أو تصنيف العلوم الفلسفية ، فنجد كمثال للحد المتطرف ، أو للطرف اليسار من هذه المدرسة أرسطون الخيوسى . فهو يقول إن المنطق لا يؤدى إلى معرفة حقيقية ، وإنما هو أنواع من التدقيقات التى لا تفيد كثيراً فى تحصيل المعرفة الحقيقية ؛ فهو من أجل هذا غير مفيد . أما المعرفة الطبيعية ، فلا نستطيع أن نصل إليها على وجه التدقيق ، وذلك لأن ماهيات الأشياء الطبيعية لا يتيسر للعقل أن يدركها على الوجه

الصحيح ، ومن أجل هذا ، فليس فى استطاعتنا أن ندرس الطبيعيات دراسة حقيقية ، فهناك إذن عدم نفع بالنسبة إلى النطق ، ومن ناحية أخرى عسر يقرب من الاستحالة فيما يتصل بالطبيعيات . فلم يبق إذن غير فرع واحد من فروع الفلسفة يجب على الفيلسوف أن يعنى بدراسته كل العناية ، ألا وهو الأخلاق . ولا يريد أرسطون من الأخلاق أن تعنى إلا بالسائل العامة الكلية ، فهو لا يريد منها إلا أن تشتغل بتحديد الخير والشر والحسن والقيبح ، والبادئ الأولى الرئيسية التى يقوم عليها النظام الأخلاقى الصحيح ، أما ما عدا ذلك فيما يتصل بالتحديد الجزئى للفضائل وتعيين الصفات الخاصة بكل فضيلة ، وقواعد السلوك العملية الجزئية ، فلا يريد أرسطون أن يجعل الأخلاق تعنى به ، لأنها تفصيلات جزئية تخرج بالأخلاق عن موضوعها الحقيقى ، وهو تعيين الخير والشر تعييناً صورياً عاماً ، وإلا لما استطعنا أن نحدد على وجه التحقيق ماهية الفضائل ، لأن البحث فى الجزئيات لا يكاد ينتهى .

ولكن هذا رأى المتطرف فى النظر إلى أقسام الفلسفة وغاياتها يبدو أنه لم يكن رأى الأغلبية من الرواقيين ، وذلك من النقد أو المعارضة التى يوجهها أرسطون نفسه للذين يعترضون على رأيه وهو لا يقصد بهذه المعارضة أن تكون موجهة ضد الأفلاطونيين والأرستطالين ، وإنما يريد بها أولاً وقبل كل شيء أن تكون موجهة إلى أتباع المدرسة أنفسهم . وهذا واضح بالنسبة إلى القدماء من الرواقيين خصوصاً ، فنحن نعرف فيما يذكر لنا عن زينون ،

أنه كان يقسم الفلسفة إلى أجزائها الرئيسية الثلاثة : وهى المنطق والطبيعيات والأخلاق ، مُدْخِلًا فى باب الطبيعيات ما يمكن أن يسمى باسم مباحث الوجود ، وإن كانت هذه المباحث لا تشمل كل ما نعرفه عند أرسطو وأفلاطون تحت اسم ما بعد الطبيعة . وهذا يظهر أيضاً من عناوين الكتب التى بقيت لنا أسماءها منسوبة إلى زينون ، ويظهر كذلك من الأقوال المختلفة التى يعرضها لنا المؤرخون منسوبة بصراحة إلى زينون . وهكذا نجد أن زينون قد قسم الفلسفة إلى أجزائها الرئيسية ، وفعل مثل ذلك كليات ثم كريسيفوس ، مع اختلاف فيما بين هؤلاء فيما يتصل بالعناية التى وجهت إلى أحد هذه الفروع على حدة ؛ فمثلاً نجد أن العناية بالطبيعيات ثم بالأخلاق قد بلغت حداً كبيراً عند زينون وعند كليات الذى لا يمكن أن يعتبر غير مجرد صدى لأقوال أستاذه زينون ؛ ثم نجد على العكس من ذلك أن كريسيفوس قد اهتم اهتماماً كبيراً بالمنطق ، وهو معروف ، خصوصاً فى هذه المدرسة ، بأنه الباحث المنطقى الذى عنى بالجلد والتدقيقات المنطقية إلى أقصى حد ، ولكن هذا ليس معناه أن المنطق قد أهمله الآخرون ، فما يذكر عن زينون نفسه أن أسلوبه كان يسير دائماً بحسب القواعد المنطقية ، وفى صورة موجزة توضح تأثره بالمنطق كل التوضيح . فن هنا نستطيع أن نقول : إن الرواقين بوجه عام كانوا يجزئون الفلسفة تجزئة ثلاثية إلى : المنطق ، والطبيعيات ، والأخلاق . ثم يأتى الخلاف مرة ثالثة فى الترتيب التصاعدى الذى يوضع

لهذه الأقسام الثلاثة . فهم متفقون فيما بينهم تقريباً على جمل المنطق أداة بمعنى النكلفة للقسمين الآخرين من الفلسفة ، وهم يقولون بكل صراحة إن المنطق لا أهمية له في الواقع ، إلا أن يكون أداة يميز بواسطته بين الصحيح والفاقد من أنواع البرهان . ولهذا كان اهتمامهم خصوصاً بالناحية البرهانية من المنطق ، أما النواحي الأخرى التي تبن المنطق الحقيقي ، وهو المنطق كبيان للعمليات العقلية التي يقوم بها العقل الإنساني حيناً يفكر ، فلم يكده يوجه إليه الرواقيون غير قليل من العناية كما سنرى بعد قليل .

ولكن الاختلاف قد جاء من بعد في ترتيب الطبيعيات بالنسبة إلى الأخلاق . فقد رأينا أن الطابع الرئيسي للفلسفة الرواقية هو أنها فلسفة عملية ، لأنها كانت تجعل من العمل الناية الحقيقية للحياة الإنسانية ، وتجعل بالتالي من العلم الذي يقوم تحته العمل الموضوع الرئيسي للتفكير ؛ فن هنا نختل للإنسان في أول الأمر أنه لا بد للرواقي أن يعتبر الأخلاق في مرتبة عليا بالنسبة إلى ترتيب العلوم الفلسفية . إلا أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن الفعل الأخلاقي لا يكون صحيحاً إلا إذا كان موافقاً لما تقتضيه قوانين الطبيعة ، أعني أن الفعل الأخلاقي يتجه إلى تحقيق ما يجري عليه نظام الطبيعة ، فكأنه وسيلة إذن لتحقيق قوانين الطبيعة بالنسبة إلى الإنسان ، أي أن الفعل الأخلاقي في مركز ثانوي بالنسبة إلى القانون الطبيعي . ذلك لأن كل فعل أخلاقي إنما يكون عن طريق الممارسة ، والممارسة لا تكون إلا على أساس النظرية ، فالنظرية إذن

هى المبدأ الأول الذى يقوم عليه العمل الأخلاقى ، أو بعبارة أخرى الغاية من كل تجربة أو فعل أخلاقى هو تحقيق قانون طبيعى . فمن هذه الناحية نجد أن المركز الأول يجب إذن أن يضاف إلى الطبيعيات ، لا إلى الأخلاق .

وأتباع المدرسة فى الواقع مختلفون فيما يتصل بواجب كلِّ ، ومن هنا كان اختلافهم فى العناية بكل جزء من هذين الجزأين . فنحن نجدهم قد عنوا عناية كبيرة جداً بالطبيعيات ، ولا نستطيع أن نفسر هذا إلا على أساس وجهة النظر التى أتينا على عرضها منذ قليل ، فكيف نحل المسألة إذن فيما يتصل بترتيب هذين العلمين ؟ لا يمكن أن نحل المسألة إلا على أساس تاريخى صرف ، بأن نقول إن التطور كان يتجه فى بادئ الأمر — خصوصاً وإن الفكر كان لا يزال خصباً يستطيع أن ينتج فى الناحية الميتافيزيقية النظرية — عند زينون وكليان إلى العناية بالطبيعة أكثر من الأخلاق . أما الطور الثانى — وقد طغت النزعة العملية ، وأقفر العقل الإنسانى عند الرواقين ، فلم يعد قادراً على أن يستجيب لنداء النظر على حساب العمل — فكان طبيعياً تبعاً لهذا أن يكون للأخلاق فيه الملقام الأول بالنسبة إلى الطبيعيات ، وأن تنحل العلوم الطبيعية شيئاً فشيئاً ، وهذا يظهر فى أواخر الدور اليونانى عند كرسيفوس وإن كان لا يزال غير واضح كل الوضوح ، ثم يأتى الدور الرومانى وقد ساعدت طبيعة الروح الرومانية الخاصة على التطور على هذا النحو — نقول ما لبث أن جاء الطور الرومانى ، فإذا بالفلسفة

الرواقية تصبح عملية صرفة ، لا تكاد تتجاوز فى شىء أنواع الأعمال والقواعد المرتبطة بأنواع الأعمال التى يجب أن يؤدىها الإنسان حتى يصل إلى الحياة السعيدة ، أو إلى الخلاص فى هذه الحياة . فكان الوضع الصحيح فى هذه الحالة أن تكون الأخلاق فى الدرجة الأولى ، وأن يكون للطبيعيات مقام ثانوى جداً ، إن لم تكن قد أخرجت بالفعل من ميدان النظر الفلسفى الرواقى . ولكننا سنتابع دراسة الفلسفة الرواقية مقسمة إلى هذه الأقسام الثلاثة ، معنيين — على وجه الخصوص — بالقسمين الآخرين . فلنبدأ بالمنطق :

المنطق الرواقى : وأول ما نلاحظه فى المنطق الرواقى أن المنطق كاد أن ينحل ويخرج عن الطريق الأصلى الذى رسمه أرسطو وكان من الخير من أجل تطور المنطق أن يُسلك ، فبدلاً من أن يكون المنطق متجهاً إلى تحديد عمليات الفكر بصرف النظر عن التعبير عن هذه العمليات إلى حد كبير ، نجد أن المنطق نظراً إلى أن القوة الخالقة فيه قد فقدت ، قد اتجه إلى الناحية الشكلية ، حتى انتهى الأمر أخيراً بأن أصبحت هذه الناحية الشكلية كل شىء فيه . فهذه الناحية تظهر فى تقسيمهم للمنطق إلى قسمين رئيسيين : القسم الأول هو الديالكتيك ، والقسم الثانى هو الخطابة . وذلك تبعاً لتقسيمهم للكلام إلى نوعين : نوع متسلسل ونوع منطوق ، والنوع المتسلسل يتعلق به الديالكتيك ، والنوع الآخر يتعلق به الخطابة . وحتى فى باب المنطق نجدهم عنوا عناية

كبيرة بالناحية الشكلية الصرفة ، أى ناحية الألفاظ والحدود ، أكثر من عنايتهم بالبحث فى العمليات المنطقية العقلية الحقيقية التى يقوم بها الذهن أثناء التفكير الصحيح . ولا يعنينا طبعاً غير الليالكتيك . أما المنطق بمعنى الخطابة فلا يعنينا فى شيء ، ولهذا لن نتحدث إلا عن القسم الأخير ، وهو القسم الليالكتيكى .

وهنا نجدهم يقسمون هذا المنطق الليالكتيكى إلى قسمين رئيسيين لأن المنطق ينقسم إلى ناحيتين : ناحية التسمية ، وناحيةسمى ، أو ناحية المحدد ، وناحية المحدد ، أو بعبارة أوضح ناحية الأفكار أو التصورات ، وناحية الألفاظ المعبرة عن هذه التصورات ؛ فانقسم المنطق عندهم على هذا الأساس . إلا أنه يجب أن يضاف إلى المنطق مفهوماً على هذا النحو ، نظرية المعرفة . وبذا يكون قد انقسم فى النهاية إلى نظرية المعرفة ، وإلى المنطق الصورى .

نظرية المعرفة : بحث الرواقين فى الأسس التى تقوم عليها المعرفة ، وفى مصادر المعرفة ، وفى المعيار الذى يتخذ من أجل التمييز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الباطلة . ولو أن الأبحاث التى تركوها لنا فى هذا الصدد متناثرة لا تكون مذهباً تاماً فى نظرية المعرفة ، إلا أننا نستطيع أن نفصل القول فى نظرية المعرفة عندهم على هذا الأساس : بأن نبحث أولاً فى مصادر المعرفة والأساس الذى تقوم عليه . فنجد أن الرواقين يميزون أولاً بين الصور الحسية ، وبين الإدراك الحسى ، ويقولون إن الصور الحسية صادرة مباشرة عن المحسوسات ، والمحسوسات هى الأصل فى كل معرفة ، ويفسرون

الإحساس في هذه الحالة تفسيراً مادياً بأن يقولوا إن الإحساس هو انطباع أثر المحسوس في النفس . وفكرة الانطباع هذه قد أخذت بمنهاها المادى الصرف حتى أن كليانت قد شبه هذا الانطباع بأنه كانطباع نقش الخاتم على الشمع تماماً .

إلا أنه لا بد أن يكون هذا التفسير للإحساس قد ظهر لكريستيفوس غير مقنع ، لأنه مادي إلى حد بعيد ، ولهذا حاول أن يعدل من هذه النظرية مع جولانه في داخل المذهب الرواقى الأصلى وهو المذهب المادى ، فقال إن الإحساس عبارة عن تفسير يحدث في النفس تحت تأثير موضوعات خارجية ؛ وإلى هذا الإحساس أو الصور الحسية ترجع كل معرفة ، فهي الأساس .

إلا أن الرواقين يقولون مع ذلك بوجود مصدر آخر ، سموه التذكر ، فإن الانسان بعد أن يجمع عدة تصورات حسية ، يتكون له عنها تصور كلى ، غير أن هذا التصور الكلى ليس غير مجموعة التصورات الحسية الصرفة ، فهنا نجد أن المذهب يسير منطقياً مع نفسه . ولكننا نجد بعد ذلك يخرجون على منطق المذهب فيقولون بوجود تصورات كلية ، بالمعنى الذهنى الصرف الخارج عن كل إدراك حسى خارجى ، وسموا هذا باسم « العلم » ، ومجموعة التصورات الكلية هي التي تكون العلم في هذه الحالة . وهم يؤكّدون إلى جانب هذا أن هذه التصورات لا مادية ، لأنها خارجة عن كل موضوع خارجى ، كما أنها خارجة عن التعبير عنها باللفظ ، فهي أقرب ما تكون إلى الكليات كما تصورها أفلاطون أو على الأقل

كما تصورهما أرسطو . إلا أنه يلاحظ أن هذا لا يتفق في الواقع مع منطق المذهب ، لأن الأصل في كل وجود حقيقى ، أن يكون وجوداً محسوساً أو وجود الأجسام ، كما سنرى في مذهبهم الطبيعى ، بينما نجد أن التصورات الكلية ، التى قالوا بأنها تكون العلم ، خارجة عن المحسوسات ومنفصلة عن أى تصوير مادى . ولسنا ندرى كيف تخلص الرواقيون من هذه المشكلة أو هذا التناقض .

أما الصدق والكذب ، فيكون دائماً في الأحكام أو القضايا ؛ وهم يرجعون الصدق والكذب إلى أحوال ذاتية نفسية صرفة ، فبدلاً من أن يقولوا إن الصدق هو مطابقة المضمون للموضوع الخارجى ، يقولون إن الصدق والكذب يتوقف كل منهما على درجة الإقتناع النفسى ، فما يأتى إلى النفس بقوة ، ويظهر لها في صورة الإقتناع يكون صادقاً ، وما يبدو لها غير مقنع فهو كاذب ، وعلى ذلك فالمعيار معيار ذاتى .

إلا أنهم ينظرون ، أو في الواقع يرجعون هذا المعيار الذاتى إلى الناية الأصلية من الفلسفة عندهم ، ألا وهى الأخلاق . فإن الأصل في كل نظر عندهم هو العمل ، والذى يدفع إلى العمل هو اقتناع الانسان بصدق تصور أو ببطلانه ، فعلى هذا ترجع مسألة التمييز في الأفعال إلى مسألة اقتناعية نفسية ، فليس بغريب إذن أن يكون الاقتناع وعدمه المصدرين الأساسيين للتمييز بين المعرفة الصحيحة ، وغير الصحيحة . وهذه الخاصية : خاصة بإرجاع النظر إلى العمل هى إحدى الحجج القوية التى يوجهها الرواقيون إلى

الشكاك ، فإن أقوى حججهم ضد الشكاك هى أن إنكار كل معرفة يمنع الانسان من العمل ، لأن الانسان لى يعمل لا بد له أن يسير وفق تصورات فى ذهنه يقتنع بأنها صحيحة ، وعلى هذا فلا بد من الاقتناع بصحة تصورات ، أى لا بد من القول بإمكان المعرفة الصحيحة ، لى يكون ثمة عمل ، فحجة الشكاك إذن باطلة . وهكذا نجد أنه حتى فى نظرية المعرفة نفسها ، المرجح الأخير والمعار — كما أشرنا إلى ذلك من قبل — هو دائماً الأخلاق أو العمل .

والواقع أنه ليس فى هذه النظرية للمعرفة شىء جديد يمتد به ، وإنما الملاحظ أن فيها استمراراً لمذهب الكليين الذى يريد أن يجعل المعرفة حسية أو صادرة عن الحس مباشرة ؛ وإن كانوا قد اضطروا ، فى آخر الأمر ، إلى أن يقولوا بوجود الكليات فى الزمن .

المنطق الصورى : إن الأبحاث التى قام بها الرواقيون فى المنطق تتصل مباشرة بالمنطق الأرسطالى ؛ وإذا كان فيها شىء من التعديل أو التوسيع فرجع ذلك إلى عناية الرواقين بوجه خاص بالناحية اللفظية ، وهذا ظاهر فى كل أجزاء المنطق ، وليس فقط فى باب الحدود .

وينقسم كلامهم فى المنطق إلى أبواب رئيسية : أحدها خاص بالقولات ، والثانى بالأحكام أو القضايا ، والثالث بالقيسة — أما المقولات — وقد صرفنا النظر عن كلامهم فى الأنفاظ ، لأنه

لا قيمة له في الواقع ، ولم يأتوا فيه بجديد من ناحية المنطق ، اللهم إلا من ناحية المصطلح ، فقد أتوا بأشياء جديدة في باب — تقول إنهم في المقولات قد غيروا تغييراً كبيراً في نظام المقولات عند أرسطو ، فهم يأخذون على المقولات الأرسطية أولاً أنها كثيرة العدد إلى حد كبير ، ويأخذون عليها ثانياً أنها لا تعبر عن كل الصلات التي توجد في اللغة . وعلى الرغم مما لهذه الملاحظة الأخيرة من قيمة اليوم ، إلا أنه يلاحظ أن من الواجب أن يفرق بين المقولات باعتبارها محمولات عليا على الوجود ، وبين المقولات كما يتصورها الرواقيون باعتبار أنها دلالات على أسماء التعبير اللغوي . ومن هنا أتى الرواقيون بلوحة جديدة للمقولات ، فأرجعوا المقولات إلى أربع ، وبدلاً من أن يستمرّوا على الطريقة التي اتبعها أرسطو في أنه لا يرجع هذه المقولات إلى مقولة عليا تضم تحتها بقية المقولات — اللهم إلا جنس المقولات وهذا ليس مقولة — تقول إنهم بدلاً من هذا وضعوا مقولة عليا . وكما يلاحظ ترندلنبورج^(٢) ، تختلف المقولات الرواقية عن المقولات الأرسطية في أن الأخيرة توجد الواحدة منها بجوار الأخرى على شكل أفق — إن صحّ هذا التعبير — بمعنى أنه إذا نظر إلى شيء من ناحية مقولة ، فإنه لا يكون منظوراً إليه في نفس الآن من ناحية مقولة أخرى ، أما الرواقيون فيرتبون المقولات ترتيباً تصاعدياً على أساس أن العليا منهم تضم ما تحتها ، وكل تالية تتوقف على السابقة .

أما هذه المقولات الأربع ، فأولها مقولة الموضوع ، وثاني

هذه المقولة مقولة ثانية هي الصفة ، ثم مقولة ثالثة هي مقولة الحال الخاصة ، وأخيراً مقولة الحال النسبية . فأما مقولة الموضوع ، فهي تكاد تقابل مقولة الجوهر ، من حيث أن الجوهر في هذه الحالة سينظر إليه باعتبار أنه المادة ، وفي هذا ما فيه من اختلاف كبير جداً بين الجوهر الأرسطائي وبين الموضوع الرواقى ، لأن الموضوع الرواقى سيكون مادياً صرفاً . ويلاحظ أن الرواقين قد نظروا إلى الموضوع في هذه الحالة بأن جزءاً منه إلى موضوع أولى ، وموضوع آخر ثانوى ، وذلك بحسب تقسيم المادة إلى مادة أولى ومادة ثانية . وتأتى بعد هذه المقولة مقولة الصفة ، والصفة هنا هي ما به يتعين الشيء ، أى هي مجموع الذاتيات الخاصة بشيء من الأشياء ، ولذا فإن الرواقين ينظرون إليها هنا كما ينظر أرسطو إلى الصورة تماماً ، ويقولون إنه بانضمام الصفة إلى الموضوع يتكوّن الشيء ، كما أنه بانضمام الهيولى إلى الصورة يتكوّن الجزء أو الشيء . إلا أنهم قد رأوا أنفسهم هنا مضطرين إلى أن يتصوّروا الصفة تصوراً مادياً كذلك باعتبار أنها في الواقع حركات الهواء ، بينما الصورة الأرسطائية عارية عن كل مادة . ومع ذلك ، فالامتداد المتصل بين أرسطو وبين الرواقين يبدو في شيء من الوضوح ، نظراً إلى أن أرسطو قد حرص خصوصاً في كتبه الأخيرة على أن يؤكد اقتران الهيولى بالصورة باستمرار .

أما المقولتان الأخريان فهما عرضيتان إلى أقصى حد ، لأنهما عبارة عن مجموع الصفات العرضية التي يتصف بها شيء من الأشياء

مثل اللون والمقدار والحركة ... الخ . وفي هذه الأحوال يلاحظ دائماً أنه لا عبرة بهذه الصفات العرضية بالنسبة إلى تحقيق ماهية الشيء ، والفارق بين كلا النوعين من الصفات ، هو أن الصفة الخاصة هي التي للموضوع بالنسبة إلى نفسه مثل صفة شيء من الأشياء ، أما الصفة الأخرى فهي تأتي بنسبة شيء إلى شيء آخر ، ولهذا كانت صفة نسبية أو مضافة لأنها مقولة بالإضافة إلى شيء آخر ومثال ذلك اليمين واليسار ، فوق تحت ... الخ .

ويلاحظ في المقولات الرواقية عامة أن بينها ترتيباً تصاعدياً ، إذ أنه لا بد أن توجد مقولة الموضوع أولاً حتى تحمل عليها صفة من الصفات الذاتية ؛ وبذلك يتكون الشيء بمعنى الكلمة ، ويمكن بعد ذلك أن يكون قابلاً لأخذ صفات عرضية ، حتى إذا ما تقوم بكلا النوعين من الصفات الذاتية والعرضية ، تكون في ذاته ، وأصبح من الممكن أن يقال إن له ارتباطاً بغيره من الأشياء ، أي بأن تحمل عليه الصفة النسبية أو صفة الإضافة .

وهنا يلاحظ أن الرواقين في الواقع لم يأتوا في باب المقولات بشيء يمتد به ، لأنهم نظروا إلى المسألة نظرة لغوية نحوية أكثر منها منطقية وجودية ، مما يدل على أن البحث المنطقي قد أخذ ينتقل من صلته بالوجود إلى صلته باللغة وإلى نوع من الصورية واضح .. أما فيما يتصل بباب الألفاظ فإن المهم فيه أن الرواقين يفرقون تفرقة كبيرة بين المقول والقول وموضوع القول وعملية القول . أما المقول فهو الذي يسميه الرواقيون λεκτον ويعنون

يه التصور الخالص من كل أثر للتعبير الخارجي ، أى التصور منظوراً إليه من وجهة نظر موضوعية صرفة . وبهذا يتميز القول λεκτον أولاً من الجسم أو الموضوع الذى يقابل التصور ، ويتميز ثانياً من اللفظ اللغوى أو التعبير الصوتى الذى يعبر به عن القول ، ويتميز ثالثاً عن العملية الذهنية التى بها يتكوّن القول . ويلاحظ من هذا التمييز بين القول وبين موضوع القول ، والقول ، وعملية القول — أن القول يتميز عن هذه الأشياء كلها بأنه عارٍ عن كل مادة ، بينما بقية هذه الأشياء مادية صرفة . ذلك أن القول معبراً عنه فى اللغة الصوتية هو مجموعة ذبذبات هوائية على نحو خاص ، وموضوع القول هو جسم مادى متقوم فى الخارج ، وعملية القول عملية نفسية تحدث عن طريق تغيرات تمرّجى فى النفس ، والنفس عندهم مادية ، فكأنه يلاحظ أن القول وحده هو اللامادى ، بينما بقية هذه الأشياء الثلاثة مادية . وهنا يوجّه إلى الرواقين نفس الاعتراض أو التناقض السالف الذكر ، فيقال لهم إنه إذا كان الوجود الحقيقى هو الوجود المادى ، ولا وجود غير الوجود المادى ، فكيف تقولون إذن بأن القول عارٍ عن المادة ، ومع ذلك هو ذو وجود حقيقى ؟ وتلك مشكلة أخرى لم يمسّ محلّها الرواقيون ، وإنما كانت فى الواقع أثراً لفلسفة التصورات السقراطية الأفلاطونية الارسطاليسية .

وأما فى القضايا والأحكام ، فإن الرواقين لم يمسّوا إلا بالناحية اللغوية ، ومن هنا فإنهم فى نظرهم إلى الصلة بين الموضوع والمحمول

في القضية قد أقاموها على أساس النسب أو الإضافات الموجودة في اللغة ، والمعبر عنها تفصيلاً في النحو . ولا أهمية لكل أبحاثهم في باب القضايا ، اللهم إلا في وضع اصطلاحات جديدة كان لها الحظ بعد ذلك أن تكون هي السائدة في المصطلح المنطقي . ولهذا لن نعي بالبحث فيها بالتفصيل ، وإنما ننتقل منها مباشرة إلى الجزء الآخر الذي وجهوا إليه أكبر العناية ، وهو باب القياس . وههنا نجد أن الرواقين قد جددوا كثيراً في هذه الناحية ، خصوصاً فيما يتصل بأنواع الأقيسة ، فإنهم وجهوا كل اهتمامهم إلى الأقيسة الشرطية وكادوا ينكرون الأقيسة الحلية ، إذ قالوا إن الأقيسة الشرطية هي وحدها الصحيحة من الناحية الصورية ، أما الأقيسة الحلية فيمكن أن تكون صادقة من الناحية المادية ، أما من الناحية الصورية فليست بيقينية ، وهكذا نجد أن العناية قد اتجهت عندهم إلى القضايا الشرطية . وهم هنا قد فصلوا القول في القياس الشرطي فأخذوا بالأنواع الخمسة التي كشف عنها ثاوفرسطس للأقيسة الشرطية من حيث تركيب الشرطيات بعضها مع بعض من الأقيسة المتصلة أو المنفصلة ، ثم تركيب الشرطيات مع الحليات ، هذا إلى أنهم عنوانوا بالتفصيل بالأقيسة الشرطية المنفصلة ، أي الأقيسة الاستثنائية المنفصلة ؛ ولكنهم مع ذلك ، وعلى الرغم من توسعهم في باب الأقيسة الشرطية ، لم يأتوا بأشياء جديدة حقاً من حيث بيان العمليات الفكرية المنطقية في الأقيسة الشرطية والقضايا الشرطية . وإذا كانوا قد نظروا إلى القياس باعتبار أن الصحيح

منه ، من الناحية المنطقية الصورية ، هو القياس الشرطى ، فإنهم لم يدرخوا مدى التجديد الكبير الذى أتوا به فى هذا القول ، الذى أصبح له اليوم أخطر دور ، خصوصاً عند جوبلو والنازعين منزع المنطق الرياضى ، إذ كانت الأقيسة ، بل والقضايا تنحل إلى قضايا شرطية ، ولم يعد هناك قيمة كبيرة للأقيسة المحلية ، ولا للقضايا المحلية .

وإذا نظرنا نظرة عامة فى المنطق الرواقى ، وجدنا أن هذا المنطق كان أكثر مشككية ، وبالتالى أدعى إلى إخراج المنطق من حظيرة الفلسفة واليتافيزيقا ، وجعله أقرب إلى اللغة مما كانت الحال عليه عند أرسطو ؛ كما يلاحظ أن المنطق الرواقى لم يأت بشيء جديد يعتد به ، لا فى باب الأقيسة الشرطية ، ولا فى أى باب آخر ، لأن الناحية المشككية قد تغلبت عليهم فى منطقهم ، ففعلوا عن طبيعة المنطق الحقيقية ، وهى أنه يبين العمليات الفكرية التى يتم بها التفكير السليم ، وإنما كان المنطق عندهم أقرب إلى الآلة منه إلى العلم ، أو أقرب إلى الفن منه إلى النظر^(٣) .

الطبيعات الرواقية : امتاز الرواقيون بأن مذهبهم فى الطبيعات مذهب مادى صرف ، ويمكن أن يقسم إلى الأقسام الرئيسية التالية : فينقسم أولاً إلى البحث عن علل الوجود الأولى ، وثانياً عن نشأة وصفات الكون ، وثالثاً عن الطبيعة غير الماقلة ، ورابعاً وأخيراً عن الإنسان .

فلنتناول الآن كل قسم من هذه الأقسام على حدة ، ولنبدأ

بالبحث عن علل الوجود الأولى ، فنجد أن الرواقين كانوا ماديين متطرفين في هذه المادية إلى أقصى حد ، فقد بدأوا القول مع أفلاطون بأن الوجود الحقيقي هو الذى يؤثر ويتأثر ، ورأوا أن الشيء الذى يقبل التأثير والتأثر هو وحده الجسمانى ، فقالوا : إن الوجود الحقيقي هو الوجود الجسمانى لحسب . فابتداء من الله حتى الصفات الموهلة في التجريد ، كل هذه الأشياء هي الأخرى مادية ، وتفسر على نحو مادي خالص .

وأساس هذه المادية الرواقية مبدأ أفلاطوني صرف ، فأفلاطون يذكر في محاوره « السوفسطائي » أن الوجود الحقيقي هو الذى يفعل أو ما له قدرة على الفعل ، إلا أنه جعل الصور المادية عن كل مادة قادرة أيضاً على إحداث الفعل ؛ وقال مثل هذا أيضاً أرسطو ، بل إن أرسطو جعل الصورة هي مبدأ الفعل الحقيقي ، ولو أنها بتطبيقها ليست ماهية ، إلا أن الرواقين ، وقد ابتدأوا من هذا الأساس ، اختلفوا مع أرسطو وأفلاطون في النتائج التي استخلصوها من هذا الأساس ، فقالوا إن ما هو مادي هو وحده الذى يحدث الأثر ، أما ما عداه فليس بذى أثر ، أعني أنه ليس له وجود حقيقي ، وإذن كل ما هو موجود جسم . غير أن الرواقين لم يفهموا الجسم بمعنى آخر غير المعنى المادي ، بل الجسم عندهم هو ذو الأبعاد الثلاثة ، فقولهم كل موجود جسم ينطبق إذن على كل شيء ، وبمعنى أنه شيء مادي ذو أبعاد ثلاثة .

وقبل عرض مذهب الرواقين في الطبيعيات ، يجدر بنا أن

تحدثت عن الأساس أو التأثيرات التى خضع لها الرواقيون حتى قالوا بمثل هذه المادية المتطرفة . وأول ما يلاحظ فى هذا الصدد أنه من الممكن إرجاع هذه المادية إلى نظريتهم فى المعرفة ، فهم لا يجهلون لغير الحس قدرة على الإدراك ، لأنهم يجعلونه المصدر الوحيد لكل معرفة ، وعلى ذلك من حيث أن الحس لا يدرك غير الماديات ، فقد قالوا : إن العالم كله أو الوجود جسمى مادى ، غير أنه يلاحظ أن هذه النزعة الحسية فى المعرفة لا تكفى وحدها لإثبات النزعة الحسية فى الوجود ، فكثير من الحسنيين أو التجريبيين قد قالوا أيضاً بوجود غير مادى كما فعل لوك فى العصر الحديث . فكأن التجربة الحسية ليست كافية فى تفسير النزعة المادية فى الوجود ، بل قد يكون العكس هو الأصح ، إن لم يكن هو بالفعل كذلك . فالرواقيون قد قالوا بنظريتهم الحسية فى المعرفة اعتماداً على مبسئهم الأصلى فى النظرة إلى الوجود ، وهو أن الوجود جسمانى أو مادى خالص ، فعمل الرواقين أن يكونوا قد تأثروا إما بالمذاهب السابقة ، مذاهب الطبيعيين الأقدمين ، وإما بالمذاهب المعاصرة أى مذهب المشائيين . فنلاحظ فى هذا الصدد أن الرواقين قد أخذوا الشيء الكثير عن هرقلطس ، وجعلوا نظريته المادية هى الأساس أو المؤيد لما يذهبون إليه من المادية فى الوجود . إلا أنه يلاحظ أننا إذا قلنا بشيء من التأثر بالمادية ، فلا يمكن أن يكون ذلك عن طريق مباشر ، بأن يكون الرواقيون امتداداً للمدرسة الهرقليطية

لأن مدرسة هيرقليطس قد فنيت منذ زمن بعيد ، ولم يعد لها أتباع أو وجود . فالاخرى أن يقال حينئذ : إنه إذا كان الرواقيون قد عنوا بذكر مذهب هيرقليطس ، فإما كان ذلك بعد أن آمنوا من قبل بالمادية ، وحاولوا بعد ذلك أن يحيوا المذاهب القديمة تأييداً لما يذهبون إليه ، فاديتهم هي الأصل ، واستشهدواهم بمذاهب الطبيعيين القدماء وسيلة من وسائل التأييد فحسب .

بقى إذن أن يكونوا قد تأثروا بالأرسطائية ، وهنا نلاحظ أن تطور المذهب الطبيعي كان يؤذن بذلك ، فإن أرسطو — كما نظرنا إليه من قبل — لم يستطع أن يبين على وجه الدقة الصلة بين الصورة والمادة أو الهيولى ، وإنما تركها صلة غامضة ، وكان أفلاطونياً إلى حد بعيد جداً ، فلم يستطع أن يتخلص من الأهمية الأولى للصورة على الهيولى ، فاضطر حينئذ إلى القول بأن الصورة هي الأصل وهي الكمال وهي التى بها يتم تحقق الهيولى فى الوجود . إلا أن هذا كان معناه أيضاً — ما دام أرسطو يقول من ناحية أخرى بأن الوجود يكون دائماً مكوناً من هيولى وصورة ، ولا توجد الصورة مجردة عن المادة إلا بالنسبة إلى الله — تقول : إنه كان على أرسطو تبعاً لهذا ، لكى يمكن تفسير العملية الموجودة بين الهيولى والصورة ، إما أن يقرب الصورة من الهيولى ، حتى لا يجعل فارقاً بين الاثنين ، ومن هنا يهب الهيولى صفات الصورة ، أو الصورة صفات الهيولى ؛ وإما أن يترك المسألة غامضة بدون حل ، وهو بالفعل قد ترك المسألة على هذا النحو من التناقض والنموض .

ولكن جاء أتباعه خصوصاً أرسطو كسين ثم اسطراطون فاستخلصوا النتيجة المنطقية لتطور هذا المذهب ، وقالوا بشيء من المادية يقرب كثيراً من المادية الرواقية ، فكان على الرواقيين أن يستخلصوا النتائج النهائية للمذهب الأرسطالى ، فيقولوا : إن الوجود الحقيقى أو الوجود الوحيد فى الواقع هو الوجود المادى ، وما عداه فلا يعتبر وجوداً ، فمن هذه الناحية يمكن أن ينظر إلى الرواقية باعتبارها امتداداً منطقياً وإلزاماً على المذهب الأرسطى فى الصلة بين الصورة والهيولى . غير أن من الملاحظ أن الشراح الأرسطاليين — وكل الذين تحدثوا عن الرواقية خصوصاً فى الطور الذى كان فيه الصراع قوياً بين الفلسفة الرواقية والفلسفة المشائية — تقول إن الشراح لم يذكروا شيئاً عن هذه الصلة بين المشائية والرواقية ، ولم يسيروا مطلقاً إلى أن الرواقيين إنما قالوا بمذهبهم على سبيل الإلزام والاستنتاج المنطقى المتطرف لمذهب أرسطو فى العلاقة بين الهيولى والصورة ؛ ومع أن كلام الشراح كثير جداً فى هذا الباب ، إلا أننا لا نجد مرة واحدة يسيرون إلى هذه العلاقة ، ولذا لا نستطيع أن نقول إن الرواقيين قد قالوا بمذهبهم المادى هذا كامتداد لتيار متطرف من تيارات المذهب الأرسطالى .

بقى إذن حل واحد نستطيع أن نفسر به هذه المادية الرواقية وهو الحل الذى أدلى به تسلا^(١) حين قال إن المدارس السابقة لا تفسر لنا مطلقاً هذه المادية الرواقية المتطرفة ، بل يجب أن نبحث عنها فى الطابع الأسمى للتفكير الرواقى ، وهو الطابع العملى ،

فقد قلنا إن الرواقية تنزع نزعة مادية خالصة في تفكيرها الفلسفي ، فكل شيء موجه نحو العمل ، وكل نظرياتهم في الطبعيات إنما يُقصد بها أن تكون أساساً أو وسيلة إلى قواعد في الأخلاقيات . وعلى ذلك ، فيجب أن ننظر إلى طبيعة مذهبهم الفزيائي على أساس النزعة العملية الأخلاقية . ونحن إذا نظرنا إلى المسألة من هذه الناحية وجدنا أنه كان على الرواقيين أن يقولوا بمثل هذه المادية ، وذلك لأنهم يبحثون عن العمل وتحقيق الفعل من حيث أنه مؤدّر إلى السعادة ، وتحقيق الفعل يتم بالنسبة إلى أشياء مادية موجودة في الواقع ، أي أن كل فعل يستلزم دائماً شيئاً مادياً جسمانياً . محسوساً لكي يتم ، وعلى ذلك فإذا كان الأصل هو تفسير الأعمال ؛ فلا بد إذن من إرجاع كل شيء وكل وجود حقيقي إلى ما هو مادي ، إذ هذا وحده هو الذي يتم فيه الفعل ، ومن أجل هذا قال الرواقيون بأن الوجود الحقيقي هو الوجود المادي فحسب .

إلا أن روديبه^(٥) يقول إنه إذا كان صحيحاً أن النزعة العملية عند الرواقيين هي الأساس في ماديّتهم ، فيجب أن نفهم هذه النزعة العملية بمعنى خاص . ذلك أن أفلاطون قد نظر إلى العالم باعتباره معرضاً للتغير ، وما يكون معرضاً للتغير لا يمكن أن ينظر إليه باعتباره من الممكن أن تتحقق فيه السعادة ، أي لا يمكن إذن أن يكون مجالاً للأفعال والسلوك الأخلاقي ، فلا بد إذن من النظر إلى المسألة باعتبار أن الوجود الحقيقي إنما يتحقق دائماً في وجود اللاماديات ، لأنها أبدية أزلية لا تخضع لشيء من التغير ،

ثم جاء أرسطو على أثره فجعل الفكر أنبل شيء في الإنسان وفي الوجود ، فعلى الإنسان من الناحية العملية أن يسي إلى حياة الفكر المجردة — ، وسيكون الفكر فيها حينئذ خالياً من كل مادة ؛ فهنا يلاحظ أن أفلاطون وأرسطو قد اتجاها نحو الأخلاق ، ومع ذلك لم يقولوا بشيء من المادية ، بل اضطرتهما نظرتهما الأخلاقية إلى الارتفاع على العالم المحسوس والقول بعالم غير محسوس يمكن أن تتحقق فيه وحده السعادة . ولهذا لا يمكن أن يفسر عن طريق الطابع العملي فقط المادية الرواقية ، وإنما يجب أن تفسر هذه المادية على أساس أن هذه النزعة العملية من نوع خاص ، فيقال حينئذ إن هذه النزعة المادية نزعة الحادية متصلة بالعالم الظاهر المادى بصرف النظر عن أى عالم آخر ، فالسعادة يجب أن تتحقق في هذا العالم المادى الذى نمحيا فيه ، وإذا كانت الحال على هذا النحو فلا بد من القول تبعاً لهذا بأن الموجودات فى العالم المحسوس موجودات حقيقية ، وأن ماعداها من الموجودات ، مما هو خال من المادّة ، لا يمكن أن يعتبر موجوداً حقيقياً ، فالطابع العملي فى هذه الحالة متعصف كذلك بأنه أرضى أى متصل بالعالم المحسوس المادى الذى نمحيا فيه وحده ، وبهذا يمكن أن يكون الطابع العملي هو الأساس فى هذه المادية الرواقية المتطرفة .

وهكذا نستطيع أن نفسر أصل النزعة المادية عند الرواقين . وننتقل من هذا الحديث إلى الأسس التى قامت عليها هذه المادية ، والأفكار الرئيسية الموجهة فى هذا النظام الجديد المادى ، فنقول

إن الرواقين لم يقولوا قطعاً إن الأشياء الكيانية المتحققة في الوجود الخارجى من حيث هي أجسام بمعنى الكلمة ، هي وحدها المادية ، بل قالوا أيضاً إن الله مَادى ، ثم نظروا إلى الصفات والكيفيات أيا كانت ، باعتبار أنها أشياء مادية : فالألوان والأصوات والطعوم ... الخ كلها أجسام مادية ، وذلك لأنها جميعاً تيارات من شأنها أن تسير من المركز حتى المحيط ، ثم تعود بالتالى من المحيط إلى المركز ، وفي هذه الحركة التبادلة من المحيط إلى المركز ، ومن المركز إلى المحيط ، يكون تكون الأشياء ، وهذه التيارات هي ما يسمونه باسم النفوس $\piνεύματα$ ، وفكرة النفوس أو البنويعات تلعب الدور الأكبر في تفسير الرواقين لتكوين الأجسام ولما يحدث فيها من تغيرات . فهم يقولون إن هناك حركة جزر ومدّ في النفوس التي تحترق الأشياء ، وهذه الحركة صفتها الرئيسية أنها على شكل توتر يسمونه باسم تونوس — $τόνος$ — بأن يحدث في الجسم امتداد ، وذلك بذهاب النفوس من المركز إلى المحيط ، وأن يحدث فيها تركّز وتقلّص بأن تعود من المحيط إلى المركز . ويستمر الرواقيون في تفسير الأشياء كلها على أساس فكرة التونوس $τόνος$ هذه ، فهم لا يجعلون الأشياء المادية تتركب على هذا الأساس فحسب ، بل يجعلون الصفات والأشياء التي يمكن أن نعتبرها عارية عن المادية خاضعة لهذا التوتر ، ومحور التفكير في هذه المسألة يعود إلى فكرة أخرى هي فكرة « التداخل المطلق » بين الأجسام بعضها وبعض ، وهو السمى كرايس $\kappaραισ$ ، فهم

يقولون إن كل جسم يدخل في الآخر ، وبدون أن يلقي بمعارضة ، وبدون أن يتقسم ، بل يظل بنوع من الرونة التامة كما هو في داخل الجسم الآخر . وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسر كل تغير في الوجود : فتسخن الحديد ، يتم بأن تنفذ النار إلى داخل الحديد وتظل في داخله كما هي ، وكلما كثر عدد النرات من النار الداخلة في الحديد كلما اشتد تسخن الحديد ، وهكذا نستطيع أن نفسر عن طريق هذا التدخل المستمر بين الأشياء بعضها في بعض ، وجود الصفات أو تعلق الصفات بالاجسام .

إلا أن هذا التدخل المطلق *αποτός* يجب أن يميز بينه وبين الخليط من ناحية ، ثم بينه وبين المزيج من ناحية أخرى ، فالتداخل المطلق يمتاز من الخليط أو المخلوط بأنه يحدث في حالة الخليط أن الأشياء تكون موجودة بجانب بعضها البعض في حالة الانقسام ، بينما في حالة التدخل المطلق لا يظل الجسم الداخل في آخر كما هو بدون انقسام ، ومن ناحية أخرى يمتاز الكرايس من المركب بأنه في حالة المركب يحدث تغير في الكيف أي استحالة بالنسبة إلى الأجزاء المركبة ، أما في حالة الكرايس أو التدخل المطلق ، فتظل الكيفية كما هي بالنسبة إلى كل من العنصرين المركبين ، ولا تحدث صفة جديدة عن طريق هذا التدخل المطلق . وفكرة التدخل هذه قد استطاع بها الرواقيون أن يفسروا كثيراً من المسائل خصوصاً مسألتين رئيسيتين هما مسألة حدّ الجسم ، ثم مسألة الفعل من بُعد ، فهم يقولون أولاً إن ما يشاهد في الوهم من

أن الجسم محبب بشيء ما، لا وجود له في الواقع ، وإنما نحن ننظر فقط إلى المركز ، وهذا المركز لا ينتهي عند الحدود الظاهرة أمام الحواس ، وإنما يستمر بدرجة أقل شيئاً فشيئاً ، حتى نصل إلى نهاية العالم ؛ ومن هنا فإن التداخل بالنسبة إلى شيء ، مهما قل حجمه ، تداخل مطلق في كل الوجود . فيقول كريستفوس مثلاً إن قطرة من النبيذ كافية ليس فقط لتلوّث بحر بأكمله ، بل وتلوّث العالم كله بأسره . وصرّح هذا أنه لما كان النفوذ أو التداخل مطلقاً ، وكان الشيء غير محدود بهذه الحدود المادية الخارجية ، كان من الطبيعي إذن أن ينظر إلى القطرة — أو إلى أي شيء مهما كان ضئيلاً — باعتبار أن من الممكن أن ينظر إليها بحسب امتدادها حتى نهاية العالم ، ولهذا أهميته الكبرى فيما يتصل بوحدة الوجود عند الرواقين ، فقد أدّى هذا المذهب — كما سنرى بعد قليل — إلى القول بوحدة العالم والتداخل المطلق بين أجزائه بعضها في بعض ، وإلى القول بأن كل شيء يحتوي على الأشياء الأخرى ، لأن التداخل مطلق بين كل الأشياء في كل الأشياء . فالحال هنا كالحال تماماً في النرات الروحية عند لينتس والفارق بين الاثنين هو أن النرات الليننتسية ذرات روحية بينما الأجسام كلها مادية عند الرواقين ، وإن هناك استقلالاً بين النرات بعضها وبعض عند لينتس ، وأما عند الرواقين فالأجسام متداخلة كلها بعضها في بعض ، ولكي تفسر العملية عند لينتس لا بد من الالتجاء إلى فرض روحي هو فكرة « الانسجام الأزلي » ، أما

عند الرواقين فلا حاجة إلى مثل هذا المبدأ اليتافيزيقي ، لأن الأشياء متداخلة بعضها في بعض كل التداخل .

كما أن هذا المذهب من ناحية أخرى يفسر لنا تفسيراً واضحاً فكرة الفعل من بعد ، وهي الفكرة التي تلعب دوراً خطيراً جداً في الفيزياء منذ المصور القديمة حتى اليوم ، فهم عن طريق مذهبهم في التداخل المطلق يقولون أن ليس في الواقع بعد ، لأن الأشياء توجد بعضها في بعض ، فلا حاجة حتى إلى إثارة فكرة « الفعل من بعد » ، لأن الفعل من بعد ليس موجوداً في الواقع . إذ كل شيء متصل بالآخر ، فلا بعد إذن بين شيئين ، وهم لا يقتصرون على الصفات بين الأشياء السادية . بل يقولون : إن الفضيلة والرذيلة هي أيضاً أجسام ، وذلك لأن الفضيلة والرذيلة إنما تقومان على أساس فكرة التوتر *tóvos* إذ هي في الواقع صفات للنفس ، وما هو صفة للنفس هو من النفس فإذا كانت النفس جسماً ، فالفضيلة كذلك جسم ، والرذيلة كذلك جسم . ثم هي إلى جانب هذا جسم حي ؛ فكما يقول سنيكا في إحدى رسائله : إن الفضيلة كالنفس جسم ، وإذا كانت ذات فعل فهي حية ، إذن الفضيلة جسم حي . وتبعاً لهذا المبدأ الأخير ، وهو أن كل ما يفعل فهو حي ، ونظراً إلى أن الرواقين إنما قالوا بوجود مادي مطلق من حيث أن كل وجود لا بد أن يكون من شأنه القدرة على الفعل ، فبضم هذا القول إلى ذاك الآخر ينتج أن كل موجود حي ، ولهذا هم يقولون عن الفضيلة مثلاً ، أو عن أي صفة

من الصفات ، أو أى كائن من الكائنات إنه حيوان ، لأنهم يقولون بأن الحياة موجودة فى جميع الأشياء ما دام الفعل موجوداً فى الموجودات كلها . وهذا هو المذهب الحيوى عند الرواقين .

وسنعرض الآن للأشياء التى ينظر إليها الرواقيون باعتبار أنها مادية هى الأخرى ، بينما ينظر إليها الآخرون باعتبار أنها لا مادية .

وأول هذه الأشياء العلية ؛ فالرواقيون ينكرون كل علية بالمعنى المفهوم لدينا ، وذلك لأنهم يقولون بأن العلل موجودة ، وأما العلولات فغير موجودة ، فالعلة موجودة بمعنى أن هناك أجساماً تبحث آثاراً ، غير أن الآثار نفسها باعتبارها معلولات لا توجد حقاً ، وهذا ما يمكن أن يفسر به قول سنيكا : « إن الحكمة موجودة ، أما الحكيم فغير موجود » . فعنى هذه العبارة أن الحكمة جسم أو موجود حقيقى ، أما إضافة الحكمة إلى إنسان فلا يضيف شيئاً جديداً أكثر من الحكمة نفسها إلى هذا الإنسان .

وعلى ذلك فإنه إذا كان للحكمة فعل ، فإن هذا الفعل من حيث هو فعل أو أثر ليس له حقيقة وجودية . وكذلك الحال إذا ما قلنا مثلاً « كاتون يمشى » ، فإن صفة المشى لا تضيف شيئاً إلى كاتون كما لا تضيف من ناحية أخرى شيئاً إلى المشى ، لأنها ليست صفة وليست شيئاً ، وما ليس بصفة أو شيء فلا يمكن أن يعد موجوداً حقيقياً ، ولهذا — وعلى طريقتهم اللغوية النحوية دائماً — بحثوا فى اللغة من هذه الناحية ، فأنكروا كل قيمة للأفعال من حيث أن الأثر الذى تعبر عنه لا يأتى بمجديد ، وبالتالى

لا يدل على وجود حقيقى ، بل يذهبون فى التدقيق اللغوى إلى حد أبعد من هذا بكثير . ففى اللغة اليونانية هبئتان للصفة المشتقة من الفعل ، إحداهما تنتهى بـ *τιος* والأخرى تنتهى بـ *τεος* . فمثلاً إذا قلنا *ἀγερτιος* أى مرغوب فيه ، وقلنا *ἀγερτεος* أى واجب أن يرغب فيه ، فإن الرواقين يقولون عن الصيغة الأولى للصفة المشتقة من الفعل إنها تدل على وجود حقيقى ، بينما الأخرى لا تدل على شيء ، وذلك لأن الرغبة فى الشيء صفة موجودة حقيقية فى النفس فهى إذن موجودة فى الواقع ، بينما وجوب الرغبة فى الشيء لا يضيف جديداً إلى الشيء ، وبالتالي لا يدل على حقيقته بالفعل . وهكذا أنكر الرواقيون العملية بالمعنى المفهوم لدينا من أن الأثر ليس فقط مجرد ضم خالص من كل تغير لعنصرين أو أكثر ، وإنما هم يقولون إن الأثر هو ضم أو جمع فقط بين العناصر المركبة للشيء ، وبالتالي لا يقولون بأن للأثر وجوداً حقيقياً ، لأن مجرد الإضافة — دون التغير خصوصاً إذا لاحظنا نظرية السكرازيس *σκρασις* — لا يهب الشيء صفة جديدة ، ولا يحدث فيه أدنى تغيير ، وعلى ذلك فلا وجود للأثر بما هو أثر . والنوع الثانى من الأشياء اللامادية التى نظر إليها الرواقيون باعتبار أن ليس لها وجود حقيقى هو المكان ؛ فالكان — كما رأينا عند أرسطو — هو السطح الباطن للجسم الحاوى الماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ، فيلاحظ الرواقيون أن فى هذا التعريف للمكان إضافة استقلال ووجود قائم بالذات للمكان ، وهذا ما ينكرونه كل الإنكار ، إذ يقولون إن المكان

باعتباره حاوياً تدخل فيه الأشياء ، لا يمكن أن يعقل ، وإنما الواجب أن ينظر إلى المكان باعتبار أنه الحجم أو القدار ، لأن المقدار أو الحجم هو هو الجسم ، فإذا لم يكن يوجد غير الجسم وما هو جسمانى ، فلا مجال للقول إذن بشيء غير جسمانى تحمل فيه الأشياء . ويكون عبارة عن وسط تسرى فيه . وعلى ذلك فالمكان فى الواقع عند الرواقين هو الأجسام نفسها من حيث حجمها ومقدارها ، وكذلك الحال بالنسبة إلى المحل الذى تتعاقب فيه أشياء مختلفة ، ويحل فيه جسم معين ، فإنه أيضاً لا وجود له فى الواقع ، وإنما توجد أجسام متداخلة بعضها فى بعض ، ومركزها فقط هو الذى تنوهم أن له مكاناً محدوداً بمحدود ، فالمكان والمحل كلاهما وهم .

وتبعاً لذلك فلا مجال للقول أيضاً بالخلاء ، لأنه إذا كانت الأشياء متداخلة تداخلاً مطلقاً بعضها فى بعض ، وكنا لا نحتاج إلى الخلاء ، إلا كفرض ميتافيزيقى ، أو مصادرة فزيائية من أجل بيان إمكانية الحركة ، فإننا فى مثل هذه الفزياء التى تقول بالتداخل المطلق ، لا حاجة بنا من أجل تفسير الحركة أو التغير إلى الخلاء ، ثم إن الخلاء سيعتبر غير جسم ، وإلا فسيكون الخلاء جسماً فى الجسم ، وهذا مستحيل من حيث أن الجسم لا يكون وجسماً آخر حالاً فى نفس المكان أو المحل ، ومن هنا فلا بد أن نصف الخلاء بصفة أخرى غير الجسم من حيث أن الجسم ذو أبعاد ثلاثة ومقدار فكان المذهب الرئيسى الذى تقوم عليه هذه الطبيعيات يؤذن أيضاً بوجوب رفض فكرة الخلاء . إلا أنه يلاحظ مع ذلك أن .

الرواقين لم يستطيعوا أن يتخلصوا نهائياً من فكرة الخلاء ، فهم يقولون : إننا لو تصورنا إنساناً واقفاً على نهاية العالم ، ومد يديه ، إذن لما صادف مقاومة ، وبالتالي لم يصادف جسماً ، أى أنه في هذه الحالة إذن ، إنما يصادف خلاء باعتبار أن الخلاء هو امتناع المقاومة . فاضطر الرواقيون — وكانوا في هذا مناقضين لمذهبهم الأصلي — أن يقولوا بوجود الخلاء خارجاً عن العالم . هذا وقد كانوا مضطرين إلى مثل هذا القول ، لأنهم يقولون إن العالم يتحرك ككل ، فإين يتحرك إذن ، إن لم يكن ذلك في الخلاء ؟ فن أجل هذا إذن اضطر الرواقيون إلى القول بالخلاء باعتباره شيئاً محيطاً بالعالم الكلى ، أما في داخل الأجسام نفسها فلا وجود له .

والفكرة الثالثة التي رفض الرواقيون أن يقولوا بوجودها حقيقة هي فكرة الزمان ، فهم يقولون بحسب مبسّتهم الرئيسي إن الوجود الحقيقي ما يقبل الفعل والانفعال ، وقد وجدوا أن مثل هذا القول يبدو نائياً بالنسبة للزمان ، فلم يشاءوا أن يقولوا إنه جسم يفعل وينفعل ، ولهذا أنكروا وجوده . إلا أنهم لم يستطيعوا مع ذلك أن يستمروا على هذا القول على إطلاقه ، فإن حقيقة الزمان كانت مفترضة ضمناً في مذهبهم الخاص بما في العالم من تطور ونزوع وتحقيق مستمر ، وهذا كله يفترض وجود الزمان . ثم إن الحركة ما كانت لتكون ممكنة ، إلا إذا كان ثمت زمان مفترض من قبل افتراضاً . فن هذه النواحي كلها يمكن القول بأن الرواقين كانوا مضطرين في نفس الآن إلى القول بوجود

الزمان على نحو ما من الانحاء . فقالوا إن الزمان هو الفترة بين بدء العالم ونهايته ، أى أن التطور الذى يجرى عليه العالم ابتداءً من نقطة وانتهاءً إلى أخرى ، هذا هو ما يسمي باسم الزمان . فكأنهم قد تصوروا الزمان فى الواقع تصوراً أقرب ما يكون إلى تصور المسيحية للزمان ، أعنى بأنه الفترة الممتدة بين بدء شئ ونهايته . وهكذا نجد أن الرواقين قد اضطروا إلى القول بالزمان ، كما اضطروا من قبل إلى القول بالمكان .

والسألة الرابعة ، وهى مسألة خطيرة فى نظرية المعرفة ، قد وضعها أرسطو فى الواقع ، وكان على كل المدارس التالية أن تعمل حساباً لها ، وتقف منها موقفاً خاصاً ، ونعنى بها مسألة الكليات : فما هو كل كلى كالنوع والجنس ، هل له وجود حقيقى فى الخارج ؟ وإن كان له وجود ، فعلى أى نحو يجب أن يتصور هذا الوجود ؟ ثم ما الصلة بين هذا الكلى وبين ما يطلق عليه من أفراد ؟ هذه المسألة الرئيسية ، التى سنرى العناية الكبرى بها طوال العصور الوسطى ، قد وجدت عند الرواقين حلاً وسطاً بين النزعة الاسمية المطلقة ، وبين النزعة الواقعية المطلقة كذلك ، ولو أن موقفهم هنا موقف متناقض ، كما هى الحال بالنسبة إلى موقفهم فى بقية الأشياء . فتبعاً لمذهبهم الرئيسى ، كان لابد للرواقين أن يقولوا بأن الوجود الحقيقى قطعاً هو الجسم المتحقق فى الخارج ، أما الكلى باعتبار أنه مجموع الصفات التى تشترك فيها عدة أفراد ، فلا يمكن أن يكون له وجود حقيقى ، وعلى ذلك فلا سبيل إلى

القول بأن للكلّيات وجوداً حقيقياً في الخارج .

وهذا كله يجعل موقف الرواقين هو موقف الاسمين ، إلا أن ذلك لم يكن من شأنه أن يجعل الرواقين يقولون بنفس مايقوله الاسميون . فالاسميون كانوا يقولون بأن وجود الكلّيات وجود موهوم من حيث الخارج لأنه وجود ذهني صرف ، ولا صلة له بالوجود الحقيقي ؛ إن هي إلا ألفاظ أو أصوات ملفوظ بها . ولكن حل المسألة يأتي بطريق أخرى ، وذلك يظهر بوضوح في المسألة الخامسة والأخيرة ، ونعني بها مسألة القول λεκτον . وقد تحدثنا من قبل عن نظرية اللكتون عند الرواقين وقلنا إن الرواقين كانوا يفرقون بين المعنى المطلوب أو التضمن في لفظ ، وبين اللغة الصوتية التي تعبّر عن هذا المعنى بألفاظ موجودة في الخارج ، ويفرقون بين هذين وبين شيء ثالث هو العملية الذهنية التي تكون متحققة أثناء التفكير في معنى من المعاني أو حمل لفظ معين . وهم يقولون إن النوعين الأخيرين جسميان ، أما النوع الأول وهو المعنى أو القول ، فليس له وجود جسماني ؛ لأنه ليس موضوعاً في الخارج كما أنه ليس كذلك لفظاً موجوداً في الخارج ، وليس كذلك حالة من حالات النفس ، ولهذا لم يشأ الرواقيون أن يقولوا بأن له وجوداً حقيقياً في الخارج ، أو بأن له وجوداً حقيقياً على وجه الإطلاق .

فكان عليهم أن يبحثوا من بعد في ماهية هذا الوجود النخلص باللكتون λεκτον . فهم قد رأوا من ناحية أن ليس له وجود حقيق.

لأنه ليس جسماً ولا حالة الجسم ، بينما رأوا من ناحية أخرى أن له حالة خاصة من الوجود ، إذ هناك فارق كبير « بين الاطلاق الصوتي وبين الاطلاق المعنوي ، فكلمة ἀνθρώπος مثلاً ، إذا سمعها إنسان يوناني فهم منها شيئاً ، أما إذا سمعها أجنبي فلن يفهم منها شيئاً ، فهناك اختلاف إذن بين اللفظ كلفظ يسمع ، وبين اللفظ كدال على معنى وهو في هذه الحالة أيضاً مسموع ، فالسمع غير الفهم ، فلا بد إذن من التمييز بين اللفظ كدال على معنى ، وبين اللفظ كحركة صوتية هوائية ، مما يعبر عنه فيما بعد flatus vocis « أى الهواء الصوتي ، أو النفس الصوتي » . فاختلف الرواقيون فيما بينهم وبين بعض اختلافًا كبيراً حول فكرة اللكتون λεκτον هذه من حيث طبيعة الوجود الواجب أن يضاف إليها ، فمن قائل إن اللكتون وجوداً خارجياً ، ومن قائل إن له وجوداً روحياً ؛ وأياً ما كان القول فإن الوجود في هذه الحالة غير الوجود بالمعنى الذي يضاف إلى جسم أو صفة الجسم . والرأى السائد عند هؤلاء الرواقين جميعاً أن اللكتون وجوداً خاصاً ، يجب أن يميز عن الوجود الخارجى ، كما يجب ألا يُعتبر وجوداً تاماً بالمعنى الحقيقي الجسماني ؛ وعن طريق فكرة λεκτον هذه ، وطبيعة الوجود الخاصة به ، قالوا أيضاً أو فسروا فكرة الزمان من حيث أن للزمان وجوداً ، مهما قلنا إن الزمان ليس بذى أثر ولا تأثر ، فعن طريق فكرة اللكتون هذه يُحَلَّ إذن كثير من المشاكل . ولكننا نتساءل حينئذ ألم يخرج الرواقيون بهذا عن ماديتهم الأصلية ؟ وأليس في القول

وجود، آخر غير الوجود الجسماني، الملحة. تناقض. يتصل بأساس
الذهب الأصلي ؟

الواقع، أن الرواقين لم يستطيعوا أن يكونوا منطقيين، على طول
الخط — كما يقولون — بل اضطروا في نهاية الأمر، كما سبق أن
أشرنا في كلامنا عن نظرية المعرفة عندهم، إلى الاعتراف بوجود
إن لم نقل إنه روجي.، فيجب أن نقول عنه على الأقل إنه ليس
وجوداً مادياً .

والسادة عند الرواقين كما رأينا مكونة من تيارات أساسها
التوتر بين حالة التضاضط أو التركيز، وحالة الامتداد أو التخلخل .
وهذا يدل على أن المادة عندهم ليست الكمية والامتداد بالمعنى
الكمي الذي نفهمه اليوم من المادة، وإنما المادة عندهم ديناميكية،
لأنها مجموعة من القوى في حركة مستمرة دائمة، ولذا فإن
الفزياء عند الرواقين فزياء ديناميكية كالفيزياء الأرسطالية
سواء بسواء . إلا أن هناك فرقاً كبيراً مع ذلك بين الفزياء
الرواقية والفزياء الأرسطالية من حيث طبيعة هذه الديناميكية،
فالديناميكية الأرسطالية ليست مطلقة بل تحتاج في نهاية الأمر
إلى ثبات وسكون، هو ثبات الصورة، أما الرواقية فلا تعلم شيئاً عن
هذا الثبات، وإنما تنظر إلى المادة باعتبار أنها تحتوي في داخلها،
على سبيل الكون أو التضمن، كل ما ستصير إليه . وقد اضطرت
أرسطو إلى القول بوجود الصورة باعتبارها أساساً وغلة أولى في
التغير لكي يتمكن التمين، وذلك أنه إذا لم يكن للمادة نزوع نحو

صورة بالذات معينة ، فإنها ستضطرب حينئذ بين أنواع مختلفة من الصور ، فلا تنتهي في الواقع إلى تحديد وتعين ؛ فلا بد من القول بوجود صورة محدودة تنزع إليها المادة في تحققها وحركتها وتغيرها . أما الرواقيون فلم يقولوا بهذا وإنما قالوا بالديناميكية الخالصة للمادة . هذا إلى أن الديناميكية الرواقية كانت تجمل المادة في الواقع ذات حياة تامة ، لأنها تحتوى على تيارات حيوية حركية لا حصر لها ، أما المادة الأرسطائية فمادة سلبية لا وجود حقيقى لها في الواقع . كما أن الرواقيين يختلفون كذلك بهذه النظرة عن نظرة انكساغورس ، على الرغم مما هنالك من الاتفاق الكبير ، في كثير من الأقوال الفزيائية ، لدى كليهما ؛ ذلك أن الفزياء عند انكساغورس آلية تصوّر القوى باعتبارها آتية من خارج لكي تحمل في المادة ، أما الرواقيون فينظرون إلى المادة باعتبار أن القوى باطنة فيها منذ البدء على هيئة الكون أو التضمن . وإذا كانت عملية التداخل المطلق كاملة - كما قلنا - حتى أن القوة الواحدة تسرى في جميع أنحاء الكون وأن القطرة الواحدة تسرى في المحيط بكل أنحائه ، فإن الحياة أو القوة التي توجد في الكون بأكمله لا بد أن تكون تبعاً لهذا واحدة أيضاً . ولهذا كان على الرواقيين أن يقولوا إن العالم حيوان واحد تتخلله قوة واحدة كاملة ، تنتظم جميع أجزائه ، وهذه القوة هي والله شيء واحد ، فكان العالم هو الله ، ذلك الحيوان الكامل الأكبر .

وهذه المادية الرواقية يجب أن يميز بينها وبين المادية بالمعنى

المفهوم لدينا اليوم تمييزاً تاماً . فطابع المادية الرئيسي ، كما نفهمه نحن الآن ، هو تفسير المركب بالبسيط والأعلى بالأدنى ، وكل تفسيراتها تفسيرات كمية ، لا تتجاوز الانتقال أو النقلة في المكان . أما المادية الرواقية فتختلف عن هذا كل الاختلاف ، إذ أنها تفسر البسيط بالمركب والأدنى بالأعلى ، من حيث أنها تفترض في العالم مجموعة من القوى باطنة فيه بالذات ؛ وهذه القوى ليست كميات صرفة ، بل هي قوى حقيقية حية تؤثر فيه . فليس التفسير إذن كماً على النحو المادى الموجود في العصر الحديث ، وإنما الأحرى أن يسمى تفسيراً ديناميكياً .

والصورة العامة للفزياء الرواقية هي القول بوجود عالم جسماني تشيع فيه قوى عديدة تجعل منه كلاً حياً مطلقاً ، خارجه الخلاء ، والزمان فيه عبارة عن بدء للوجود واستمرار حتى نهاية هذا الوجود . وعلى كل حال ، فإن نظرتهم ، خصوصاً فيما يتصل بالله ، تجعل من هذا الوجود وجوداً باطناً في ذاته ، أعني أنهم يقولون بوحدة الوجود ، على أساس أن الله هو القوة الحائلة في جميع أجزاء المادة التي منها يتكوّن العالم .

الرواقيون : لأن كانت أغلبية المؤرخين تنظر إلى الأخلاق الرواقية باعتبارها أخلاقاً عالية ، إلا أنهم — أو الكثير منهم على الأقل — يعنون بالإشارة إلى تناقضهم في المبدأ الذي أقاموا عليه نظرتهم الأخلاقية . وليس هذا قاصراً على المحدثين من المؤرخين فحسب ، بل نجد الأقدمين أنفسهم قد عنوانوا عناية خاصة ، وهم يتحدثون

عن الأخلاق الرواقية، بالإشارة إلى هذا التناقض؛ فنجد
 شيشرون في كتابه «حدود الخير والشر» في الفصلين الأخيرين
 يذكر بالتفصيل الحجج التي يوردها الخصوم، ضد الأخلاق الرواقية.
 لإظهار ما فيها من تناقض؛ ويردّد هذه الحجج من بعد، ولكن
 الحجج التي قال بها خصوم الرواقين، فلو طرّخس، فهو يقول عن
 هذه الأخلاق: إنها تأمرنا باتباع الطبيعة، ولكنها مع ذلك تنكر
 صفة الخير الأخلاقي على كثير من الميول الطبيعية الخالصة، كما
 يذكر أيضاً أن الرواقين قد خالفوا معيار أحكامهم الأخلاقية،
 ألا وهو الذوق العام الذي جملوا منه مقياساً لكل قيمة أخلاقية؛
 ونجدهم مع ذلك يتجاوزون هذا المقياس، فيقولون عن الطبيعة
 إنها أحياناً لا تشير إلى الشيء النافع باعتباره خيراً أو شراً.
 وكذلك أنصار الرواقين في بدء العصر الحديث قد حاولوا هم
 الآخرون أن يزيلوا هذا التناقض، ولكنهم مع ذلك لم يستطيعوا
 أن يتخلصوا منه؛ فنجد رجلاً مثل جوست لفس في كتابه:
 «الدليل إلى الأخلاق الرواقية» يذكر أن بعضاً من الميول
 الطبيعية لا يمكن أن يعتبر خيراً؛ ثم نجد المؤرخين المحدثين، وعلى
 رأسهم تسلر، يذكرون دهشتم لايرون في هذه الأخلاق من
 تناقض في مبادئها، ولوازم هذه المبادئ، فتسلر يذكر عن الرواقين
 أنهم يقولون إن الخير هو أن يسير الإنسان وفق ما تقتضيه
 الطبيعة، ومع ذلك نجد الرواقين ينكرون كثيراً من الأشياء
 الطبيعية الصرفة والتي هي ميول طبيعية أساسية في الإنسان. وإذا

كفنا نحمد في اتجاههم المنهجي الأخلاقي السام يميلون إلى الزهد على للنحو الكلي ، إلا أننا نحمد مع ذلك يصححون أنجيلنا بانتهاب الذات على النحو الأرستطالي : فنجد بعضاً منهم لا يتورع عن القول بأن الأرباح غير المشروعة أحياناً مفيدة ، ونجد آخرين ، خصوصاً كريسيغوس ، يقولون إنه من غير الممكن أن يعتبر الإنسان شراً هذه الملائذ الدنيوية المعروفة ، مثل الصحة والثروة ... الخ ، بل ويطلبون من الإنسان أن يسمى لتحصيل هذه الذات ، ولا يأخذون على السياسي حرصه على التمجيد وزخرف الشهرة . وهكذا نحمد أنهم قد اضطرُّوا إلى القول بأشياء هي في حقيقة الأمر تتنافى كل التنافي مع المبدأ الأصلي الذي أقاموا عليه نظريتهم الأخلاقية . وهذا التناقض قد سلَّم به كثير من المؤرخين . ولكن جاء روديبه ، فحاول أن يبيِّن ما في هذه الأخلاق من منطقية ، فكتب في هذا بحثاً طويلاً عن منطقية الأخلاق الرواقية^(١) . وأول ما يجب أن نبدأ به لكي نفهم طبيعة الأخلاق الرواقية أن نستخرج هذه الأخلاق من المبدأ الأصلي الذي ظلوا به في العرفة . فقد رأينا عند أفلاطون وأرسطو أن هناك ثنائية بين الحساسة وبين العقل ، وهذا أوضح مما يكون لدى أرسطو ، فإن أرسطو وإن كان قد قلل بأن في الطبيعة جبراً وضرورة ، إلا أنه قال إلى جانب ذلك بأن فيها اتفاقاً وصدفة ، فالجبر والضرورة إنما يوجدان بالنسبة إلى الأجسام البسيطة وإلى الكواكب ، أما إذا هبطنا من هذا العالم العلوي إلى العالم تحت تلك القمر ، وجدنا أن حظ

البخت والاتفاق قد ظهر وازداد شيئاً فشيئاً كلما ازداد تنقد الكائن في هذا العالم الأرضي ؛ لأن الكائن في هذه الحالة قد جمع بين الصورة والهيولى أو بين القوة والفعل . فإنه لما كانت المادة أو الهيولى ليس عنصراً للمعقولية الكاملة ، فإنها السبب في وجود البخت والاتفاق في العالم الأرضي . أجل إن القوى التي يتركب منها الشيء إذا نمت ونفسها ، سارت في طريق منطقي جبرى ضرورى ، ولكنها إذا ما تقاطعت بعضها مع بعض ، حدث عنها خروج عن الضرورة ، أى صدفة واتفاق . ومهمة العقل الإنسانى أن يعالج من هذا الاتفاق والصدفة والبخت الموجودة في الطبيعة ، وذلك بأن يرد الطبيعة غير العاقلة التي لا تخضع للضرورة ، إلى الضرورة والجبر . والحساسية تنتسب إلى المادة وتخالطها شيء كثير من الاتفاق ، فإذا كان العقل قد أتى لتأخذ الطبيعة سبيلها المنطقي الضرورى ، فالعقل إذن قد جاء خصماً للحساسية أو على أقل تقدير من شأن العقل أن يرد الحساسية إلى صوابها ؛ فثبت تعارض إذن بين العقل وبين الحساسية . ولكن الرواقين تبعاً لنظرتهم في المعرفة ينكرون هذا التعارض لأنهم يجمعون من الحساسية المصدر الوحيد لكل معرفة ، ولا يريدون أن يعترفوا بمصدر آخر للمعرفة غير الحس . وعلى ذلك فالحس والعقل لا يختلف نظرة الواحد عن الآخر ، والتجربة هي دائماً ينبوع المعرفة ، ومن هنا فلا مجال للتحدث عن تعارض بين العقل وبين الحساسية . وإذا كانوا قد أنكروا ذلك في باب المعرفة ، فقد أنكروا هذا

أيضاً في باب الوجود، فقالوا بأن الطبيعة ضرورة مطلقة لا يشوبها شيء من الاتفاق، فمن العبث إذن أن يتحدث الإنسان عن تناقضين ما يقضى به العقل وما تقضى به الطبيعة، وكل ما هنالك ذلك الموقف الذى يقفه الإنسان بالنسبة إلى الأشياء الخارجية . فكان التمازض هو تعارض ذاتي من حيث أنه متعل بالحوال النفسية التى يكون عليها المرء بإزاء فعل من أفعال الطبيعة ، فإذا صح لنا إذن أن نقول بأن لا وجود للضرورة دائماً ، فذلك إنما ينطبق على الضرورة الذاتية أو الضرورة الباطنة أى المتعلقة بالنفس الإنسانية فى مواقفها المختلفة بإزاء الأحداث الطبيعية ؛ أما الضرورة الموضوعية الطبيعية فهى ضرورة مطلقة لا تعرف أى انحراف ولا خروج عليها . وإذا كانت الحال كذلك فالبدء الأصيل الذى تقوم عليه الأخلاق يجب أن يكون السير بمقتضى الطبيعة . فإننا إذا نظرنا إلى طبيعة الحياة الإنسانية، لوجدنا أن المبدأ الأوّل الذى تقوم عليه الحياة هو المحافظة والإبقاء عليها ، ثم العمل على ما تقتضيه طبيعتها ، وطبيعة الحياة الإنسانية أن تكون عاقلة ، لأننا قلنا إن ما يحدث فى الطبيعة هو ضرورى عقلاً وتجربة ، أو حصاً ، فطبيعة الحياة الخارجية وطبيعة الحياة الإنسانية سواء بسواء هى العقل ، ولهذا فإن السلوك يجب أن يكون السير بمقتضى العقل ، وبمعنى آخر السير بمقتضى الطبيعة ، لأن العقل والطبيعة شيء واحد إذن . ومهما تمددت الصيغ التى يستعملها الرواقيون فى تحديد معنى الخير ، فإنهم يتفقون جميعاً فى أن الطبيعة والعقل

شيء واحد ، وأن السلوك — وهو السير الموافق للعقل — يجب أن يكون حينئذ السير على ما تقتضيه الطبيعة . فزرى زينون يقول عن الطبيعة إنها العقل ، وزرى سنيكا يتحدث عن الفضيلة باعتبار أنها معرفة ما في الطبيعة من أشياء .

والطبيعة — كما قلنا — تسير على أساس ضرورة مطلقة ، فلا مجال إذن للتحدث عن الحرية بمعنى الخروج على ما تقتضيه الطبيعة . فسواء رضى الإنسان أم لم يرض ، فهو لا بد سائر بحسب ما تقتضيه الطبيعة . والأحق والحكيم كلاهما يسير إلى نتيجة واحدة ؛ أما الفارق بين الأحمق أو الجاهل وبين الحكيم ، فهو في موقف الحكيم بالنسبة إلى الأشياء الطبيعية وأحداث الكون ، وموقف الجاهل من هذه الأشياء . أما الحكيم فيعلم طبيعة الأشياء وتبعاً لهذه الطبيعة يسلك ، بأن يتوفق بين حساسيته ونيته وحالته الباطنة ، وبين ما تقتضيه طبائع الأشياء ؛ بينما الجاهل يكون ذا حال باطنية مختلفة عما تقتضيه طبائع الأشياء ، فيحدث نزاع بين حساسيته وبين عقله . ولكن على الرغم من هذا النزاع ، فإن العمل الخارجى هو دائماً ما تقتضيه طبائع الأشياء .

فالرواقيون يقولون كما يقول سقراط بأن العلم والفضيلة شيء واحد ، وإذا علم الإنسان شيئاً ، فهو بالضرورة مؤثر طبعاً للشيء وفاعل له . وأما الشر فصدره الجهل ، فالحكيم في هذه الحالة إذن هم الذين يعرفون تماماً قوانين الوجود ، ويلتزم شعوره الداخلى مع هذه القوانين الطبيعية . أما الجاهل ، فهو الذى لا يستطيع أن

يدرك هذه القوانين الطبيعية. فيضطرب. متعارباً في حساسيته مع ما تقتضيه القوانين العقلية. وبالتالي — أو بمعنى آخر — مع القوانين الطبيعية.

وثمة تشبيه مشهور لدى الرواقين يظهر أن أفلوطين هو الذي أعطاه معناه الحقيقي بعد أن عدّل معناه كثيراً عند الرواقين المتأخرين ، وهذا التشبيه هو أن الكون أو الطبيعة العاقلة كدير التمثيل أو المخرج ، الذي يوزّع الأدوار على الممثلين تبعاً لمؤهلاتهم وطبيعتهم . أما الممثل البارع فيفهم دوره تمام الفهم ، ويحقق هذا الدور بأكمله ، أما الجاهل فلا يستطيع أن يفهم دوره فيكون مدعاة للوم على المخرج . فكذلك الحال فيما يتصل بسلوك كل من الحكيم والجاهل : كلاهما لا بد أن يفعل ما تقتضيه طبيعته ، ولكن الأول في سلوكه يسير وفق ما تقتضيه هذه الطبيعة ، ويكتيف حالته النفسية على نحو ما تقتضيه ، بينما الجاهل لا يستطيع أن يفعل ذلك ، فيضطرب إلى لوم المخرج أو القانون الطبيعي ، وإن كان سيضطرب أيضاً إلى أن يفعل الدور الذي ينطبه لعبه . فعلى للإنسان في سلوكه إذن أن يوفق بين حالته النفسية وبين الحالة الخارجية . ومفعل المرء في هذه الحالة ، من الناحية الأخلاقية ، هو في النية التي تكون لديه ، وفيها وحدها تكون خيرية الفصل . فإذا فعل الإنسان فعلاً ما ، وكان الفعل خيراً في ذاته ، غير مقصود بأن يكون خيراً من جانب فاعله ، فإن صفة الخيرية مطلوبة عنه . وعلى العكس من ذلك إذا فعل الإنسان وكان قاصداً تحقيق الخير ، ولم

يستطع مع ذلك أن يحققه ، فإنه في هذه الحالة لا يمكن إلا أن يسمى أيضاً خيراً وحكماً . فالحال هنا كالحال تماماً في رأى السهم ، فالرأى البارع هو الذى يفعل كل ما فى وسعه من أجل إصابة الهدف ، وإذا فعل كل ما فى وسعه ، فهو رام بارع سواء أصاب الهدف أو قامت عقبات أو حدثت أشياء ، لم يكن من المنتظر أن تحدث ، فمنعت السهم من أن يصيب الهدف . أما الذى يصيب الهدف اتفاقاً وصدفة ، فلا يعتبر خيراً ، على الرغم من أنه وصل إلى النتيجة المطلوبة .

وهكذا نجد أن الفضيلة عند الرواقين قد انتهت إلى أن تكون علماً فقط بما تقتضيه الطبيعة ، وتكييفاً للنفس لكي تتجه نفسياً فى الاتجاه الذى تسير فيه قوانين الطبيعة . فكان السألة تنحصر فى الواقع فى علم الإنسان بالأشياء الخارجية من ناحية ، ثم فى الصورة التى يتقبل عليها الرء هذا العلم . ولهذا فإن المهم دائماً فى الفضيلة عندهم صورتها فحسب لا مضمونها ، لأن المضمون واحد باستمرار ، من حيث أن ما تقتضيه الطبيعة هو الذى سيحدث ، ولا مجال للاختيار أو الحرية ، مفهومة على أساس أنها الإمكانية المطلقة لقول لا أو نعم . وعلى هذا النحو انتهى الرواقيون إلى القول بأن الأفعال الإنسانية متصفة بصفة التساوى أو الحياد *indifferentia* . وهذا هو مذهبهم المشهور فى هذا الباب ، وهو أن كل فعل أخلاقى هو فى ذاته لا قيمة له ولا اعتبار ، وإنما القيمة الأخلاقية للفعل هى دائماً فى الموقف النفسى الذى يقفه الإنسان بإزاء هذا الفعل . وهذا

أشبه ما يكون بفكرة الكسب عند الأشاعرة ، من حيث أن الأفعال مقدرة أزلياً تقديراً مطلقاً ، وليس على العبد إلا أن يكتسب صفة الفعل ، وهذا كل نصيبه في الفعل الأخلاقي : أعني أن يتكيف والحدث الخارجي على نحو خاص . ومن هذا البدأ الذي تقوم عليه الأخلاق الرواقية ، تستخلص النتائج المشهورة التي اعتبرت منذ القدم أنها تناقضات وهمية في الأخلاق الرواقية . فالحكيم عند الرواقين هو هذا الذي يعلم قوانين الطبيعة ويوفق بين ما تقتضيه هذه القوانين وبين حالته النفسية ؛ وعليه أن يسلك سبيل الفضيلة متخذاً كل الوسائل من أجل تحقيق هذه الفضيلة ، بأن يقصد إليها نفسياً قصداً تاماً ، أما نتائج الفعل ، فليس عليه بمعدئ . إن كانت قد أصابت الهدف أم لم تصب ، سواء أكانت خيرة موضوعياً أو كانت شريرة . وتبعا لهذا ينكر الرواقيون على كثير ممن كانوا يعتبرون فضلاء فضيلتهم ، فينكرون على كاتون ولليوس أنهما حكيمان ، وينكرون على شيبون أنه شجاع ، لأنهم لم يقصدوا إلى هذه الأشياء قصداً ، ولم تكن نفوسهم حية لها من الناحية الباطنة . ولكن المثل الأعلى للفضيلة الرواقية مفهومة على هذا النحو غير ميسر التحقيق . ولكننا إذا سألنا الرواقين عن إمكان تحقيق الفضيلة على هذا النحو ، لقالوا إن الفضيلة على هذا النحو ممكنة التحقيق ، بيد أن الأمثلة التاريخية على هذا لا توجد : فسقراط لم يكن حكيماً ، وإنما اقترب من الفضيلة . ولهذا كان لا بد من التفرقة بين نوعين من الأخلاق :

أخلاق نظرية ، هي التي تحقق الفضيلة على صورتها العليا التي عرضناها ، ونعني بها أن يعلم المرء قوانين الطبيعة ، وأن يلائم بين حالته النفسية وبين ما تقتضيه هذه القوانين ، وبين أخلاق نستطيع أن نسميها أخلاقاً شعبية أو عملية ، وهي التي فيها يحاول الإنسان أن يقترب قدر الامكان من المثل الأعلى للفضيلة الرواقية ، ومن هنا فرق الرواقيون بين نوعين من الفضيلة : فضيلة هي الحكمة صوفيا *sophia* ، وفضيلة هي الفطنة *phronesis* .

فالحكمة هي الفضيلة مضمومة على النحو الأول ، أي في الأخلاق النظرية ، والفطنة هي محاولة الانسان أن يحقق الفضيلة . ولهذا فلهم يقولون أيضاً بصفة وسط بين الخير والشر هي التي يسمونها صفة « الملائم » *officium* ، وهو هذا الذي يجمع بين الخير وبين الشر من حيث أنه ليس خيراً مطلقاً ، ولا شراً مطلقاً . وهنا نجد التناقض الشنيع الذي وقع فيه الرواقيون ، فهم يقولون بوحدة الفضيلة ، وإن الفضيلة لا يمكن أن تكون إلا واحدة ، فإما أن يعرف الانسان الأشياء ، وإما أن يجهلها ، ولا وسط بين العلم والجهل ، فالمعرفة مطلقة والجهل مطلق . والفضيلة ناشئة عن العلم والتسكين النفسي تبعاً لما يقتضيه العلم ، فلا بد إذن ، من أجل تحقيق الفضل ، أن نحققها كاملة وإلا لن نستطيع أن نحققها إطلاقاً .

ولسكتنا نجدهم هنا حيناً يريدون أن يخرجوا عن النظر وينزلوا إلى ميدان الواقع يضطرون إلى القول بصفة وسط في المعرفة وبالتالي في الأخلاق ، هي في الأفعال الجامعة بين الخير والشر ، والتي

تكوّن الفطنة بدلاً من الحكمة ، ويجر هذا أيضاً إلى تفرقة ثالثة قالوا بها ، وهى التفرقة بين الغاية وبين الغرض ، وهى تفرقة كان لها أثر كبير ، وكانت موضع العناية لدى المدارس الرواقية على اختلافها .

وأساس هذه التفرقة بين الغاية *telos* وبين الغرض *propositum* أن الغاية هى تحقيق الفعل أو بذل كل مجهود من أجل تحقيق الفعل . فعناية الفعل هى الفعل فى ذاته ، أما الغرض فهو تحصيل نتيجة ما من النتائج . وعلى أساس هذه التفرقة تقوم التفرقة الأساسية فى الأخلاق الرواقية بين الأخلاق النظرية ، وهى تلك التى تتوقف على الغاية ، وبين الأخلاق العملية ، وهى تلك التى تتوقف على الغرض .

وعلى الرغم من التمييز الدقيق الذى قال به الرواقيون — كما سنعرض لهذا بعد قليل — لهذين النوعين من الأخلاق ، فإن ثمة طابعا مشتركا بين كلا النوعين ، وهو أنه يفترض دائما فى كل أخلاق أن تكون أخلاقا باطنة صادرة عن النية أو الحالة الباطنة التى يحياها المرء فى نفسه . أما التمييز فقد ظهر خصوصاً فى العصر المتأخر عند الرواقيين الذين وجدوا فى الجيل التالى للرواقية الأولى . وهذه التفرقة هى كالتفرقة التى قال بها برمنيدس فى نظرية المعرفة بين العلم بمعناه الحقيق وبين الظن . فكما أن برمنيدس قد قال بنوعين من الحقيقة : حقيقة يقينية وأخرى ظنية ، فكذلك يقول الرواقيون بنوعين من الأخلاق : أخلاق نظرية أو مثالية ، وأخلاق عملية أو شعبية . وإنا لنجد هذه التفرقة أوضح ما يكون عند هريابوس : فإنه يميز بكل وضوح بين نوعين من الخير الأسمى : خير أسمى

نظري هو الذى ينشده الحكيم ، وخير أسمى عملى هو الذى يقنع به الرجل العادى .

. وقد أشار شيشرون إلى هذا التناقض وعزاه خصوصاً إلى هريولوس ، فقال لاشئ أسوأ من أن يُعتبر أن هناك نوعين من الخير الأسمى . فالخير الأسمى لا يمكن أن يكون غير خير واحد ، فإذا تعدد فقد فقد صفته الأولى وهى أنه الخير الأسمى ، أعنى أن هذه التفرقة تجعلنا تقع فى تناقض . ويحرص روديه على تأكيد هذه التفرقة ، لأنه على أساسها يريد أن يبين أن فى الأخلاق الرواقية منطقية ، ولم يكن فيها هذا التناقض الذى أشرنا إليه فى بدء كلامنا عن الأخلاق لديهم . ذلك أن هذه التفرقة إذا صيغت بوضوح معناها أن لا تناقض بين أن يقول الإنسان إن المثل الأعلى فى الأخلاق الشعبية هو أن يتبع الإنسان الميول الطبيعية الأولى الأساسية ، وبين أن يقول فى الأخلاق النظرية إن المثل الأعلى هو أن يفعل الإنسان بحسب ما تقتضيه الطبيعة ، وأن ينظر إلى الأحداث بعد ذلك باعتبارها متساوية ، فلا فارق فى الواقع بين خير وشر ، مادام كل شئ ضرورياً . ولهذا كان من الممكن أن ينعت الرواقى الأخلاق بأنها ليست علم الخير والشر بمعنى أن الأخلاق تقوم فى الواقع على أساس أن هناك أشياء ضرورية ، وهذه الأشياء الضرورية يجب على الحكيم أن يتكيف وإياها فى باطن نفسه ، ولا داعى إذن لاختيار فعل وتفضيله على آخر ، مادامت هذه الأفعال ضرورية . والثابت أن هذه التفرقة لم تأت فى الواقع إلا فى دور متأخر

في الجيل الثاني أو الثالث للرواقية ، فقد نجد بعض إشارات ضئيلة إلى هذه الناحية ، وفي شيء كثير من الغموض عند كريسيفوس ، ولكننا لا نجد لها واضحة إلا عند اتباع متأخرين أشهرهم ذيوجانس البابلّي ثم تلميذه أنطياتر ، وكانت العلة في هذا التفسير الذي طرأ على تصوّر الرواقين للفضيلة العليا أو الخير الأسمى تلك الخصومة العنيفة التي شنتها على الرواقين أحد أتباع الأبيقوريين وهو « كرنيداس » . فقد أخذ كرنيداس على الرواقية أن المثل الأعلى الذي تنشد تحقيقه لا يمكن أن يتحقق ، وبالتالي لا يمكن للإنسان أن يحصل السعادة . ويذكر في هذا الباب قولاً قاله كرنيداس حينما قال عن أحد الولاة إنه ليس والياً لأنه ليس حكيماً ، وليست روما مدينة لأن الذين يسكنونها ليسوا وطنيين ، فأشار كرنيداس بهذا إلى أن الرواقين حينما يطلبون من الفضيلة أن تتحقق ، إنما يطلبونها على أساس لا يمكن في الواقع أن يتحقق ، وبالتالي لا يمكن للعمل أن يتم . ولهذا اضطروا الرواقيون في هذا الجيل وعلى رأسهم ذيوجانس البابلّي إلى التخفيف من حدة المثل الأعلى الرواق بأن يقولوا إن الأخلاق يجب أن ترجع في النهاية إلى الملائمات officia ، بدلا من أن ترجع إلى الفضائل العليا *Kaθήκοντα* . غير أن ذيوجانس وأنطياتر قد أرادا مع ذلك أن يبقيا على فكرة الفضائل العليا *Kaθήκοντα* ، فاضطرا من أجل هذا إلى القول بأن الـ *Kaθήκοντα* هي والـ officia شيء واحد . فكان هذا مصدراً — في رأى رودية — لما حدث بعد ذلك من خلط في مذهب الرواقية الأخلاقي ، والنظر

إليه باعتباره متناقضا . أى أن هذا التناقض يمكن أن يحلّ على الطريقة التاريخية ، بأن يقال إنه فى الجيل الأوّل ومعظم الجيل الثانى كان الرواقيون ينظرون إلى الأخلاق باعتبارها تقوم على الـ *Kaθήκοντα* وينكرون على الـ *officia* صفة الأخلاقية ، ولكنهم فى الدور الثانى من الرواقية الأولى — وهو الدور الذى يخدم فى الواقع خصومة كرنيا دس — اضطروا إلى المساومة والتخفيف من غلصتهم وحدة المذهب الأخلاقى الأول ، فقللوا حينئذ إن الأخلاق يمكن — إن لم يكن يجب — أن تقتصر على الـ *officia* ، لأن الـ *Kaθήκοντα* غير ممكنة التحقيق .

إلا أننا نجد مع ذلك أن بعضاً من الرواقيين الذين ينتسبون إلى هذا الدور : الدور الكرنيا دى ، قد حاولوا أن يرجعوا إلى الأخلاق الرواقية الأولى ، وعلى رأس هؤلاء أرسطون الخيوسى ، فأرسطون لا ينكر فقط — كما فعل زينون — أن يكون كثير من الناس قد حققوا المثل الأعلى للأخلاق كما يجب أن يتصورها الرواقى ، بل ينكر كذلك أن يكون إنسان ما من قبل قد حقق شيئاً من هذا ؛ ثم يلجّ فى وجوب تحقيق الأخلاق على أساس أن الأخلاق الحقيقية هى وحدها الأخلاق التى تصدر عن الأخلاق النظرية ، لأن الأخلاق الشعبية .. فكأننا نجد إذن فى أرسطون طرفاً متالياً جداً أو ردّ فعل قوى ضد التأثير الذى أحدثه كرنيا دس فى تشكيل الأخلاق الرواقية عند ذيوجانس البالى وتلميذه أنتيتر . ومما يشهد بذلك أن أرسطون قد جعل المقام

الأول للطبيعيات ، وذلك لأن الأخلاق سترجع فى هذه الحالة فى الواقع إلى العلم بما تجرى عليه أحداث الطبيعة بالضرورة ، ثم مساهمة هذه الأحداث الطبيعية من الناحية النفسية . وقد أكد أرسطون أن الفضيلة واحدة ، وأن لا وسط إطلاقاً بين الفضيلة والرذيلة ، لأن العلم عنده — كما أشرنا إلى شىء من هذا فيما سبق — واحد لا يقبل درجات ، وبالتالي لا تقبل الأخلاق درجات : فإما فضيلة وإما رذيلة ولا وسط بين الاثنين . والواقع أن الأخلاق إذا ما تُصوّرت كما تصوّرها الرواقيون الأولون ثم أرسطون ، كان لابد أن تنحلّ إلى الطبيعيات ، أى تكون فى الواقع فرعاً ثانوياً بالنسبة إليها .

إلا أن التيار الذى جده أرسطون لم يلبث أن اختفى فى الجيل التالى له مباشرة ، وإذا بنا نجد شخصية أخرى من أشهر الشخصيات الرواقية هى شخصية پانتئوس الرودمى تسلك نفس المسلك الذى سار فيه هريوس وأنتيتر . ومع ذلك فإن المؤرخين مختلفون فيما بينهم أشد الاختلاف فيما يتصل بطبيعة مذهب پانتئوس : هل كان حقاً تنابعا واستمراراً لمذهب هريوس وأنتيتر ، أم كان فى الواقع امتداداً للاتجاه الذى جدّه أرسطون .

فَقِلِّمان وتسلر وكثير جداً من المؤرخين للفلسفة اليونانية يقولون إن پانتئوس كان سائراً فى نفس الاتجاه الذى سار فيه من قبل هريوس وأنتيتر بل غالى جداً فى هذا الاتجاه فكان متطرفاً كـتطرف أرسطون فى الاتجاه الآخر ، إذ قال — تبعاً لما يقوله

أنصار هذا الرأي ، إن الأخلاق لا يجب فقط أن تصدر عن الأحوال الخاصة ، بل يجب أن تصدر أيضاً عن المزاج الشخصي ، فكان الأخلاق ستخرج إذن عن مبدئها الأصلي وهو السير بمقتضى الطبيعة ، بصرف النظر عن أثر هذا المقتضى فيما يتعلق بالميل الفردية . وإنما ستأخذ الأخلاق في هذه الحالة ، مظهراً أقرب ما يكون إلى الأيقورية ، لأنها ستنحل في الواقع إلى بحث عما يلائم الشهوات والميل الطبيعية وانصراف عما تقتضيه الضرورة كضرورة ، أى أننا نجد في هذا الاتجاه قضاء على كل أخلاق رواقية بالمعنى الصحيح . وهذا ظاهر خصوصاً عند پانتیوس فيما يتصل بفكرة « الفضائل » ، وهى الأشياء المتوسطة بين الخير والشر ، والتي يمكن أن تكون مترادفة في الواقع مع officia .

فإن پانتیوس يفصل درجات مختلفة لهذه الأخلاق ويقول إن الإنسان يستطيع أن يحقق بعض الأجزاء دون البعض الآخر ، وأن يقترب من الخير أو من الشر . ثم يقول من ناحية أخرى إن الأصل ، في الواقع ، هو تحصيل النتائج المترتبة على الفعل ، لا الفعل من حيث هو فعل ، أعني أن الصلة بين الناية والفرض ستكون عكس الصلة التي رأيناها من قبل ، فيصبح الفرض هو الأصل ، والناية وسيلة لهذا الفرض لا قيمة لها في ذاتها ، وإنما القيمة في الأغراض التي تتحقق .

ولكن روديه ، تبعاً للمبدأ الذي توخى أن يبينه في عراضه للأخلاق الرواقية ، أنكر أن يكون پانتیوس ممن ساروا في الطريق الذي بدأه ذیوجانس البابلی وأنتیاتر ، وإنما قال پانتیوس بالفرقة

الرئيسية بين الأخلاق الشعبية وبين الأخلاق النظرية ، ولم يقل برفض هذه الأخلاق الأخيرة لحساب الأخلاق الأولى بل جعل لكل نوع منهما ميدانه الخاص به ، فأما الحكيم فعليه أن يسلك سبيل الأخلاق النظرية ، والرجل العادي عليه أن يسلك سبيل الأخلاق العملية . إلا أن روديه قد اضطرَّ مع ذلك إلى التسليم بأن الكثير من أقوال پانتیوس يرجَّح أنه كان أميل إلى اعتبار الأخلاق الشعبية هي الأهم إن لم تكن الأصل ، وإنه لما كانت الأخلاق النظرية غير ممكنة التحقيق على وجه الإطلاق ، وكان لا بد للإنسان من أن يعمل ، كان عليه حينئذ أن يأخذ بالأخلاق الشعبية . ويفصل القول فيها أكثر مما فعل بالنسبة للأخلاق الأولى ، ومن هنا جاءتنا عن پانتیوس هذه الأقوال والحكم العملية المتصلة بتفاصيل الحياة العامة وجزئياتها مما أعطى للرواقية بعد ذلك طابعا خاصا كاد أن يكون هو الممثل الحقيقي لها حتى طغى على نظرة المؤرخين إلى الرواقية . وطبيعي أن يكون پانتیوس قد اتجه هذا الاتجاه ، لأن هذا ما كان ينتظر من رجل ذهب إلى روما وعاش فيها كي يكون مستشارا لأولى الأمر في روما ؛ وما كان يطلبه الروماني في هذه الأحوال هو أن يكون قادرا على أن يسلك سبيلا عملية معينة ، تحدوه فيها طائفة من الحكم العملية المتصلة بتفصيلات الحياة ؛ فلا بد أن يكون پانتیوس — وقد وجد طبيعة الجو الذي عاش فيه حينئذ تدعو إلى الأخذ بالجانب العملي وتفصيل القول فيه — لا بد إذن أن يكون پانتیوس قد عنى عناية كبيرة بالأخلاق

الشعبية العملية ، ولم يعد يعنى بالناحية الأخرى : ناحية الأخلاق النظرية إلا عناية ضئيلة جداً . فهما قال روديه فيما يتصل بكون باتيوس لم يكن يسير في نفس الاتجاه الذي بدأه ذيوجانس البالي وأنتيبار ، فإنه مما لا سبيل إلى الشك فيه — وهذا أيضاً شيء كان يقتضيه منطق التطور المذهبي والحضاري — نقول مما لا شك فيه أن الأخلاق عند باتيوس انتهت إلى أن تكون استمراراً ، بل واستمراراً متطرفاً ، للاتجاه الظاهر عند ذيوجانس ، وعلى ذلك فلا مجال لهذا التدقيق الكبير فيما يتصل بشخصية باتيوس .

وهذا التطور في الاتجاه الذي بدأه ذيوجانس البالي هو عينه الذي سيستمر حتى نهاية الرواقية والحضارة اليونانية ، خصوصاً بعد أن انتقلت الرواقية من العقول اليونانية الخالصة إلى العقول الرومانية . فإن الرواقية التي قال بها كثير من الرومان أمثال سنيكا وماركس أوريليوس كانت متجهة إلى الناحية العملية أى الحكمة العملية في الحياة ، وانصرفت نهائياً عن الأسس النظرية الأولى التي قامت عليها الأخلاق الرواقية . ولئن كان هؤلاء وأمثالهم من الرواقين الرومانيين قد أخذوا بالأخلاق الرواقية ، فإنهم لم يأخذوا إلا بالناحية الشعبية العملية ، لأنهم وجدوا فيها ما يلائم مزاجهم وطبيعتهم الخاصة ؛ وقد كان الروماني يطلب من الفلسفة عموماً في هذا الطرف أن يتخذ منها وسيلة لقيادة ضميره ، فكان ينظر إلى الفيلسوف باعتباره قائداً للضمير وموجهاً له ، فلم يكن غريباً إذن أن تأخذ الأخلاق هذا الطابع العملي .

الصرف الذى انتهى بها إلى مجموعة من الأمثال والحكم ، كما هو مشاهد فى تأملات ماركس أورليوس .

وشئ آخر يجب أن نشير إليه يطبع الرواية بوجه عام فى نظرتها إلى الأخلاق بطابع خاص : هو النزعة الكونية ، فالرواق كان يعتبر نفسه مواطناً للعالم أجمع ، وبالتالي لم يكن يعنيه كثيراً هذه الفروق المختلفة بين الناس . إلا أنه يجب أن يلاحظ أن هذه النزعة الكونية يجب أن يميز تمييزاً دقيقاً بينها وبين النزعة العالمية ، فهم لم يكونوا يجدون حرجاً فى أن يكون الإنسان متصفاً بالنزعة القومية الوطنية وفى الآن نفسه مواطناً للكون كله ، أما النزعة العالمية ، وهى التى لا تفرق بين أمة وأمة ، وتخرج بالأمر عن حدودها ، فتنتهى إلى ما يسمى باسم « الشفقة الإنسانية » *Caritas humano genere* — هذه النزعة العالمية المقترنة بالشفقة الإنسانية العامة لم توجد فى الأخلاق اليونانية لأول مرة إلا عند الأبيقوريين . أما الرواقيون فقد قالوا بأن الإنسان مواطن للكون ، وإن كان مواطناً فى الآن نفسه لمدينة خاصة يحرص على أداء واجباته بإزائها . فالفارق إذن بين النزعة الكونية والنزعة العالمية يقوم فى أن النزعة الكونية تنظر إلى الإنسان باعتباره جزءاً من كون أكبر ملتبساً فيه ، بينما النزعة العالمية تنظر إلى الإنسان باعتباره عضواً فى جماعة عامة هى الجماعة الإنسانية .

الأيقورية

لم تعوزنا الأخبار كثيراً عن زعماء المدرسة الأيقورية ، كما لم تعوزنا كذلك الكتب التي خلفها الأيقوريون ، اللهم إلا فيما يتعلق بزعم هذه المدرسة ، فع أننا نعرف حياته بالدقة ، إلا أن كثيراً مما كتبه قد ضاع ، مع أنه هو الذي وضع الفلسفة الأيقورية كلها ، ولم يكد الأتباع يضيفون شيئاً يعتد به إلى ما فعله الرئيس^(١) . أما أيقور فقد ولد في شامس سنة ٣٤١-٣٤٢ م . وقد تربي تربية ذاتية وهو يفخر بهذا كثيراً ، ولو أننا لا نستطيع أن نصدق هذا القول على علاقته ، ولكنه استطاع على كل حال أن يقتنف بنفسه ، ويعرف كثيراً من المذاهب السابقة بالقدر الذي يقضى به منطق فلسفته ، والغاية من الفلسفة عنده . ثم انتقل إلى أثينا ، وهناك أقام مدرسة في حديقته المشهورة باسم « حديقة أيقور » ، وظل يدرس بها حوالي ست وثلاثين سنة وتوفي سنة ٢٧٠ م . أما أتباعه فليسوا مشهورين ، لأنهم جميعاً لم يفعلوا شيئاً يعتد به في إقامة الفلسفة الأيقورية . والشخصية التي تستحق الذكر وحدها من بين هؤلاء الأيقوريين شخصية متأخرة جداً ، هي شخصية الشاعر اللاتيني المشهور لو كرتيوس .

معنى الفلسفة وتقسيمها : لئن كان الرواقيون قد جعلوا الأخلاق هي الأساس في كل مذهب فلسفي ، وجعلوا الجزأين

الآخرين من التقسيم الثلاثى التقليدى ، خاضعين خضوعاً كبيراً للجزء الأول وهو الأخلاق ، فإن أبيقور وأتباعه قد غالوا فى هذا الاتجاه إلى أقصى حد ، فأنكروا على الانسان حتى الاشتغال بالعلم من أجل العلم ، لأن العلم من أجل العلم لا يفيد شيئاً إذا لم يكن تحت عمل ، أو إذا لم يكن مؤدياً إلى السعادة عن طريق العمل والتطبيق . ولهذا نجد أبيقور ينكر على الانسان أن يشتغل كفيلسوف بالرياضيات والتاريخ والموسيقى ؛ فهو يقول عن الرياضيات ، من ناحية ، أنها تستنتج باستمرار من معادرات كاذبة ومفاهيم غير صحيحة ، كما أنها من ناحية أخرى غير مفيدة إطلاقاً . ويقول عن التاريخ والعلوم المسماة : إنها تملأ ذهن بمعلومات لا فائدة فيها ، لأنها لا تؤدي إلى شيء من العمل . هذا فيما يتصل بالعلوم بوجه عام ، وكذلك الحال أيضاً فى الفلسفة بوجه أخص ، فما قد خلا من العمل ، أو لم يؤد إليه ، أو لم يكن مرتباً نحوه ، لا فائدة فيه للفيلسوف : فالنطق بالمعنى التقليدى لا فائدة فيه بالنسبة إلى الأبيقورى ، لأنه يبحث عن أشياء نظرية لا تؤدي مطلقاً إلى وضع السلوك الانسانى ، بحيث يؤدي إلى السعادة ، ولهذا فإنهم لم يعنوا بالنطق ، وإنما عنوا بشيء آخر قريب من النطق هو نظرية المعرفة ، وسموه القانون *Kanon* ، وهو بحث يتعلق بمصادر المعرفة وكيفية تمييز الصحيح من المعارف والكاذب . أما الطبيعيات فلا فائدة فيها إلا من حيث أنها تعطى الطائفة التى ينشدها الرء فى سلوكه الأخلاقى بأن تدفع عنه كل هذه الأوهام التى تمتلئ بها

حياة الناس ، فتفسد هذه الحياة سواء أكانت هذه الأوهام أو هماً علمية أو أوهاماً دينية ، فمهمتها إذن مرتبة نحو العمل . فلم يبق من الفلسفة بالمعنى الحقيقي إلا الأخلاق . ومع أن أبيقور قد عنى عناية كبيرة بالطبيعيات ، وعنى كذلك باللاهوت ، إلا أن ذلك إنما كان من أجل تحصيل هذه الطمأنينة التي ينشدها الأبيقوري . ومع ذلك فن الخير ، ونحن نمرض المذهب الأبيقوري ، أن نقسمه إلى الأقسام الثلاثة التقليدية وهي المنطق — وتقصد به هنا نظرية المعرفة أو القانون كما يسميه الأبيقوريون — ثم الطبيعيات ، ويدخل تحتها اللاهوت ، وأخيراً الأخلاق الأبيقورية .

القانون أو نظرية المعرفة : إذا كان الرواقيون ، مع أنهم جعلوا من الأخلاق مثلاً أعلى أقرب ما يكون إلى السعادة العقلية الخالصة ، قد اضطروا مع ذلك إلى جعل الأساس في كل معرفة الإحساس ، فمن الأحرى أن يكون هؤلاء الذين نظروا إلى السعادة باعتبارها لذة فحسب ، قد نظروا إلى مصدر المعرفة باعتبار أنه الإحساس وحده ، بل كان عليهم أن يفوقوا الرواقيين بكثير ، فيجعلوا كل معرفة أخرى غير المعرفة الحسية وهما وبطلانا ، وأن يتوسعوا ما شاءوا في هذه النظرية الحسية في نظرتهم إلى المعرفة . وهكذا نجد أن الأبيقوريين قد جعلوا المقياس والمصدر في المعرفة الصحيحة هو الإحساس ، في باب المعرفة ، كما جعلوا المقياس هو اللذة والخلو من الألم ، في باب الأخلاق .

يقول أبيقور : إن الأصل في كل معرفة هو الحس ، فعن

طريقه وحده تم المعرفة ، والحس لا يخطئ ، وإنما الذى يحدث هو أنه يأتى إلى الحواس عن الشيء الواحد صور متعددة ، والناس يختلف فى التقاطها لهذه الصور ، فهذا يلتقط صورة ، وذاك يلتقط أخرى وهكذا ... مع أن الموضوع واحد باستمرار ؛ ومن هنا ينشأ الاختلاف فيما بين الناس بعضهم مع بعض ، فالأصل إذن هو الحس دائماً ، وإنما يأتى الاختلاف من الصور الصادرة لى الحواس عن الموضوعات . وهنا لا بد أن ينتهى الأبيقورى إلى ما انتهى إليه بروتاغوراس فيقول : إن كل معرفة تتعلق بكل إنسان على حدة . ولكن أبيقور يتخلص من هذا اللازم أو النتيجة بأن يقول : إن المعرفة يجب فى هذه الحالة أن ينظر إليها باعتبار اختلاف مدلولات الحس بالنسبة إلى الموضوعات ، ولكن ذلك لا يوضح المشكلة الحقيقية ، وهى أنه إذا كان يأتى لكل إنسان صورة خاصة ، فلا بد تبعاً لهذا أن يختلف الناس بعضهم عن بعض ، وتكون كل حقيقة متعلقة بكل على حدة ، فأن يقال بعد ذلك : إن أصل الاختلاف هو فى الخارج لا فى الحواس ، فإن ذلك ليس من شأنه أن ينفي اللازم الأصلي ، وهو اختلاف الناس بعضهم مع بعض ، مع حق كل أن يؤمن بما قال به حسه .

والواقع أن الخطأ إنما يأتى بعد أن تصل الصور إلى الحواس ، فيحكم الإنسان عليها حينئذ بأنها موافقة لحقيقة الموضوع الخارجى أو غير موافقة ، والخطأ هو فى الواقع من الموضوع ذاته لا من الحس المدرك للموضوع ، لأن الخطأ مقصود به فى هذه الحالة

اختلاف الصور الصادرة عن الموضوع الواحد بعضها عن بعض ، وإدراك الحواس بعد ذلك لهذه الصور من حيث إنها مختلفة عند كل إنسان عن الآخر . وبعبارة أوضح ، الخطأ في هذه الحالة ليس في الإحساس باعتبار أنه يحس ، لأنه إنما يحس فقط الصورة الصادرة إليه من الموضوع الخارجى ، وإنما الخطأ هو في هذه الصورة نفسها ، من حيث أنها تتعدد بالنسبة إلى الموضوع الواحد بحسب تعدد الأفراد المدركين لهذا الموضوع الواحد .

فيأتى العقل بعد ذلك أو الحكم ، فيقول : إن الصورة التى أتت إلى حسه هى الصورة المطابقة للحقيقة الموضوع الخارجى ، ومن حيث أن الصور قد تعددت وكان الحكم اللازم لكل حس يؤمن بأن الصورة التى أدركها حسه هى الصورة الحقيقية المطابقة لحقيقة الموضوع . فإنه لا بد من الاختلاف إذن فيما بين الناس بعضهم وبعض . وأما الحس كحس ، فلا يمكن أن يخطئ أبداً . وذلك لأنه إذا لم يكن الحس هو الذى لا يخطئ ، فما الحكم إذن فى الخطأ وعدم الخطأ ؟ إن قلنا إنه العقل ، فلا يمكن أن يكون ذلك صحيحاً ، لأن العقل إنما يحكم تبعاً لمدلولات الحس ، فالأصل هو الاحساس ، والعقل تال لهذا الاحساس ؛ والتالى لا يكون حكماً على الأصل . وبهذا يتأيد أن الاحساس هو الأصل فى كل معرفة ، وأن الاحساس كاحساس لا يخطئ ، وإنما الخطأ ينشأ فى اختلاف الصور الصادرة عن الموضوعات الواحدة بعضها مع بعض بحسب إدراكات الأفراد .

فالإدراك الحسي تبعاً لهذا هو الأصل ، وبعد ذلك يأتي تكوين
 المدركات أو التصورات ، والتصور يتم بأن يضم الانسان مجموعة
 من الاحساسات أو المدركات الحسية بعضها إلى بعض عن طريق
 التذكر ، ثم يكون من الجميع تصوراً واحداً . فكان مصدر
 التصور في الواقع الذّاكرة ، وليس التصور شيئاً عالياً على المدركات
 الحسية ، وإنما هو خلاصة أو شارة أو مدلول به تجمع الادراكات
 الحسية المختلفة الخاصة بشيء واحد تحت شيء واحد هو تصوره .
 وهكذا نجد أن الأصل أيضاً في التصور هو الحس ، وبعد التصور ،
 أي بجمع جملة تصورات بعضها مع بعض يكون الحكم ، والحكم
 يسميه أبيقور باسم الظن أو *doxa* ولا يريد أن يتحدث عن اليقين
 المطلق ، لأن هذه الأشياء لا تحتل اليقين ، كما أنه ليس من
 المطلوب دائماً اليقين المطلق . ولئن كان هذا المذهب لا بد أن
 ينتهي في الواقع إلى القول بالنسبية في المعرفة ، وإلى الشك ، فإن
 أبيقور ينكر هذا الشك كل الإنكار ، ينكره على أساس منطقي
 من ناحية ، وعلى أساس عملي من ناحية أخرى ، فهو ينكر
 من الناحية النظرية على الشكّ قولهم : إنهم يعلمون أنهم
 لا يعلمون ؛ فهذا تناقض في القول يكفي للحض الأصل . ومن
 الناحية الأخرى العملية ، يلاحظ أبيقور أنه بدون المعرفة أيّا كانت
 درجتها من اليقين ، لا يمكن مطلقاً للانسان أن يسلك وأن يعمل ؛
 فلكي يكون ثمة عمل لا بد من القول بأن المعرفة ممكنة ، ولما
 كنا قد رأينا أن المعرفة اليقينية المطلقة غير ممكنة بوجه عام ، فالذي

يجب أن يقال حينئذ هو أن المعرفة الممكنة هي المعرفة الظنية .

الطبيعات : وهذه الحسية التي تسود نظرية المعرفة هي أيضا التي تسود نظرية أبيقور في الطبيعات وما بعد الطبيعة . فهو يقول . مع الرواقين إن الشيء الحقيقي هو الذى يفعل ولا ينفع ، ولا شيء مما لا يفعل ولا ينفع بحقيق . ولكنه ينظر كذلك — كما فعل الرواقيون أيضا من قبل — إلى هذا الذى يفعل وينفع باعتبار أنه . الجسم فحسب ، ولذا ينكر أن يكون ثمة وجود غير الوجود للمادى . المحسوس المنفع للفاعل . وينظر إلى الصفات باعتبارها أشياء ثانوية . غير حقيقية الوجود ، ويقسمها إلى قسمين : قسم لأهمية له إطلاقاً ، وقسم عرضي له بعض القيمة الوجودية . ولكي يفسر الحركة ولكي يفسر صفة أخرى قال بها في الأجسام وهي صفة الثقل ، كان عليه أن يفترض إلى جانب الجسم الخلاء ، فإنه لم يفهم مصدراً للتمييز بين الأجسام الثقيلة والخفيفة بغير الخلاء ، باعتبار أن الأجسام الثقيلة هي القليلة الخلاء والأجسام الخفيفة هي الكثيرة الخلاء . والحركة لا يمكن أن تتم كذلك عند أبيقور إلا إذا افترضنا الخلاء ، ومن حيث أن الحركة موجودة يشهد عليها الحس فلا بد من أن نفترض الأساس الذى تقوم عليه وهو الخلاء ، وعن طريق هاتين الفكرتين : فكرة الجسم وفكرة الخلاء ، أقام أبيقور مذهبه في الوجود وفي الطبيعة . أما الجسم فيقول عنه أبيقور إنه يمكن أن ينحل ، ولكن هذا الانحلال أو التقسيم لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية ، بل لابد من الوقوف عند حد ، وإلا لما أمكن أن يوجد شيء . فقال بأجسام

فردة هي الذرات وهي الأصل في الكون ولا تقبل الانقسام .
وهكذا وجد أبيقور في مذاهب الطبيعيين القدماء مصدراً لفلسفته
الطبيعية ، إذ اعتنق مذهب ديمقريطس ولكن بطريقة مخالفة
بعض الشيء لما فعله . فديمقريطس قد نظر إلى الخلاء والملاء
باعتبار أنهما يدلان على اللاوجود والوجود ، أما أبيقور فلم يرتفع
إلى هذا المستوى الميتافيزيقي ، بل اقتصر على النظر إلى المسألة
من ناحية فزيائية طبيعية سطحية فنظر إلى الخلاء باعتبار أنه الخلو
من المادة ، ولم يستطع بعد ذلك أن يتخلص من المشاكل الكثيرة
التي يثيرها هذا التصور للخلاء .

أما أوصاف الذرات فهي تماماً أوصاف الذرات عند
ديمقريطس ، أعني أنها أوصاف كمية فلا تختلف الذرة عن الذرة
الأخرى إلا في الشكل والمقدار والثقل ، وعن طريق هذا الاختلاف
ويتجمع الذرات المختلفة بعضها مع بعض تتكون الأجسام . إلا
أن أبيقور في تفسيره لحركة الذرات قد خالف أستاذه ديمقريطس
مخالفة قد قضت على الأسس الحقيقية لهذا المذهب الآلي في تفسير
الأشياء . فقد قال أبيقور إن الذرات تتحرك حركة إلى أسفل
باستمرار ، لأن كل ماله ثقل يسقط نحو أسفل ، وبدلاً من أن يقول مع
أرسطو إن الأجسام ذوات الثقل تسقط إلى المركز ، قال إنها تسقط
إلى أسفل ، ونسى في هذا أنه يتحدث عن سقوطها في الخلاء ،
وفي الخلاء لا يمكن للإنسان أن يتحدث عن أعلى وأسفل . وهذا

تناقض لم يستطع أبيقور أن يحله ولا أن يفسره تفسيراً من شأنه أن يزيل هذا التناقض .

وصعوبة أخرى نشأت عن هذا التصوّر لحركة الذرات في الخلاء وهي أن هذه الذرات عند أبيقور مادامت تسقط في الخلاء فلا بد أن تسقط بسرعة واحدة لأنها في الخلاء ، وهي إذن لم تصطدم بعضها مع بعض وتكوّن بعد ذلك دوّامات كما قال ديمقريطس من أجل تفسير نشأة الكون ، وإنما مستضطرّ هذه الذرات إلى أن تسقط وبسرعة واحدة في الخلاء ، فلا مجال إذن للتلاقي . فكان على أبيقور بعد ذلك أن يفسر نشأة الأشياء وتكوينها من اجتماع الذرات ، فاضطر من أجل هذا إلى إدخال فكرة جديدة كانت في الواقع ثمرة كبيرة في هذا المذهب الآليّ ، ونعني بهذه الفكرة : فكرة الانحراف Clīnamēn . فهو يقول إنه لكي يفسر إمكان اجتماع الذرات بعضها مع بعض من أجل تكوين الأجسام ، لابد من افتراض أن في الذرات قدرة خاصة على الانحراف عن مسقطها الطبيعي . وعن طريق هذا الانحراف ، تجتمع بعضها مع بعض من أجل تكوين الأجسام . كما اضطر أبيقور إلى القول بهذا الانحراف من ناحية أخرى من أجل تفسير الحرية الإنسانية ، فالحرية الإنسانية بمعنى إمكان قول نعم أولاً ، وقد أكد أبيقور هذه الحرية بخلاف الرواقيين ، لم يستطع أن يجد لها مصدراً غير هذه القدرة التي يجدها في الإنسان على الانحراف عن الطريق الأصلي . وبهذا أدخل أبيقور في مذهبه الآليّ فكرة روحية في الواقع ، لأن هذا الانحراف صادر عن طبيعة

القرات نفسها ، وصادر عنها لا بطريقة ضرورية — وإلا لكان ذلك تناقضاً في الحدود أن يقال انحراف بالضرورة — وإنما هذا الميل يأتي من جانب النرات كما تشاء .

الدرجات : والغاية التي يرى إليها الأبيقوريون من وراء هذه الطبيعيات هي أن يزيلوا عن الإنسان كل الأوهام والآراء السابقة التي من شأنها أن تمكر صفو الحياة السعيدة ، فكأنها في الواقع متصلة اتصالاً تاماً بمسألتين دينيتين رئيسيتين : المسألة الأولى مسألة الآلهة من حيث تصورهم ووجودهم ، والمسألة الثانية مسألة العناية الالهية . أما الدين وما يتصل بالله بوجه عام فقد لاحظ الأبيقوريون ، وأبيقور على رأسهم ، أن عدم الايمان بالدين الشعبي المألوف والمعتقدات الدينية عموماً أسلم بكثير من الايمان بها ، حتى أن الذي يؤمن بها هو الذي يرتكب خطيئة دينية في الواقع ، بينما الذي لا يؤمن بها هو الذي يسلك سبيل الصواب . ويذهب لوكرتيوس إلى أبعد من هذا فيقول إن الدين شر ما بعده شر وإن الواجب على الانسان ومهمة الفلسفة الأولى أن تتخلص نهائياً من كل دين ، لأن الدين هو ينبوع كل شر .

أما العناية الالهية ، فبالقدر الذي أثبتها به الرواقيون ، قال الأبيقوريون إنها وهم من الأوهام ، ولا تتفق مع مقام الألوهية : فأين هذه العناية الالهية في عالم حظ الشرف فيه أكبر بآلاف المرات من حظ الخير ، ومصير الخير أسوأ بكثير جداً من مصير الشرير ؟ وأين العناية الالهية في عالم جزء ضئيل جداً منه هو الذي يصلح

تسكنى الانسان؟ وأين العناية الالهية وقد تركت الطبيعة الانسان خلوًا من كل سلاح، بل كان الحيوان الأعزل الأكبر؟ وأين العناية الالهية، وهي لا يمكن أن توجد إلا إذا كان الله يتأثر هو الآخر بكل ما يتأثر به البشر، إذ معنى العناية الالهية أن الله يعنى بأحوال الناس، ويتأثر بالتالى لكل ما يصيبهم من شر أو خير، فإذا كانت الحال على هذا النحو، فكيف يتفق هذا مع ما يليق بالله من سعادة، إذ سيكون في هذه الحالة عرضة للتأثر بالآلام والشور؟ وكيف يتفق هذا من ناحية أخرى مع ما يليق بالله من ديمومة وثبات، وهذه الأشياء من شأنها أن تحدث فيه تغيراً باستمرار؟ فسواء نظرنا إذن إلى المسألة من ناحية ما يجرى في واقع الطبيعة، أو نظرنا إليها من ناحية ما يليق بمقام الألوهية، فكل شيء يؤذن قطعاً بعدم وجود العناية الالهية، ولهذا يجب أن ننكر إنكاراً تاماً كل عناية إلهية في هذا الكون، وكان لا بد لله قبل أن يخلق العالم، وأن يضع فيه عنايته، أن يجد مثالا لهذه العناية في الطبيعة، ولكن الطبيعة غير عاقلة وتسير على قوانين مطردة لا تخضع للهوى. فكان على الله إذن وهو يخلق هذا العالم أو ينظمه أن يسيّره على مثال الطبيعة العمياء، فلا مجال للقول إذن بالعناية الالهية في الكون.

إلا أنه لا يجب أن يستنتج من هذا أن أبيقور كان منكراً لوجود الله أو الآلهة. فليس بصحيح في الواقع ما يذهب إليه كثير من المؤرخين من أن أبيقور اضطر إلى القول بوجود الآلهة مسابقة

للمعتقدات الشعبية . لأننا نجد ، كما يلاحظ تسلا ، أن أبيقور يتخذت بلهجة المؤمن الراض عن وجود الآلهة . كما أنه لم يكن تمت دافع له إلى مسايرة الأخلاق الشعبية ، خوفاً من تأثير الجمهور ، لأن الاتحاد في عصره لم يكن شيئاً يلقى مقاومة أو اضطهاداً ، فليس ثمة من دافع له إلى أن يسلك هذا السبيل الملتوى ويكون مؤمناً قتيلاً لا تقي . وإنما آمن أبيقور بالآلهة على نحو خاص يتفق مع مذهبه في المعرفة وفي الطبيعة ، ودعا إلى هذا الإيمان أولاً أنه وجد هناك معتقداً عاماً بين الناس بأن الآلهة موجودون ، ومثل هذا المعتقد العام الذي يمكن أن نلاحظه في جميع الناس عن طريق الملاحظة الحسية تقريباً — من شأن هذا المعتقد أن يحمل له أساساً في الواقع ، فمن هذه الناحية النظرية — وأبيقور يتصور الآلهة ، تبعاً لهذا ، وكأنهم موجودون في نفوس الناس أو في الهواء على شكل صور أثرية يدركها الناس — فمن هذه الناحية النظرية إذن قال أبيقور بوجود الآلهة . ودعا إلى القول بها مرة أخرى نظرة جمالية أخلاقية ، فقد وجد الانسان في حاجة إلى أن يجسم آماله وأمانه في صورة مثالية عليا ، وهذه الصورة المثالية العليا لا حرج في أن نسميها الله أو الآلهة . فلكي يكون هناك جمال كامل في العالم ، ولكي يتأثر الانسان مثلاً أعلى للفضيلة والحياة السعيدة ، عليه أن ينظر إلى الآلهة باعتبارهم موجودين ، وكأنهم هم هذه الصورة العليا للفضيلة والجمال ، وإن كانت في الواقع من خلق الأمانى والأمل ، أكثر من أن تكون

من خلق الواقع والعقل . وإذا كانت الحال كذلك فسيغتر الأبيقورى إلى أن ينظر إلى الآلهة نظرة إنسانية صرفة ، فيصورهم على صورة الانسان تماماً ، لأن الانسان لا يستطيع أن يتصور الآلهة — وهى من خلق أمانيه وآماله — إلا على هذا النحو الانسانى ، ولأن هذا النحو الانسانى هو أجل صورة توجد فى الطبيعة . ولهذا يجب أن يُنظر إلى الآلهة على صورة إنسانية بل ويجب أن يضاف إلى الآلهة كل ما يضاف إلى الناس من صفات ، حتى فيما يتعلق بصفات المأكل والشرب والملبس . ولكننا نستطيع أن نستخلص صفتين رئيسيتين للآلهة : الأولى صفة الدوام ، والثانية صفة السعادة . فالآلهة متصفون أولاً بالدوام ، ولكي يكونوا كذلك كان لا بد لتكوينهم الجسمانى من أن يكون على نحو مخالف للنحو الانسانى الصرف ، لأن الجسمانية الانسانية قابلة ، بل ومن شأنها ، الفناء ؛ فلكي يكون جسم الآلهة متفقاً مع ما يليق بهم من دوام ، كان علينا أن نتصور أجسامهم وكأنها أجسام أثرية لا تخضع فى الواقع للتغير ؛ وكان علينا من ناحية أخرى ألا نتصورهم فى مكان عادى يخضع دائماً للحركات والتغير ، وإنما يجب علينا أن نودعهم فى مكان قد خلا من معالم الفناء ، مكان يسميه الأبيقوريون باسم « ماين العوالم » . وفى هذا المكان يحيا الآلهة حياتهم الدائمة ، وهذه الحياة الدائمة هى حياة سعادة ، والسعادة هنا هى الخلو المطلق من كل ألم ، أى أنها هى الطمأنينة السلبية أو الأتركسيا ، التى سنجد أنها تمثل المثل الأعلى للأخلاق الأبيقورية .

. . . ومثل هذه الطمانينة تجمل من غير الممكن أن يتأثر الآلهة بشيء ، ولهذا أنكر العناية الإلهية من ناحيتهم ، لأن العناية معناها الاهتمام ، والاهتمام مصدره الهم ، والهم هو التأثير ، فالعناية الإلهية تقتضى التأثير . ولما كان الآلهة يحيون حياة سعيدة أى خالية من كل تأثر ، كان لا بد إذن أن يسلب عنهم فكرة العناية ، فهم يحيون وحدهم في عزلة غير آبهين بشأن من شئون هذا العالم ، وهو أقرب ما يكون إلى الصور المأمولة التي يضع فيها الانسان أجمل ما يتصوره عن الحياة السعيدة .

وهنا يلاحظ أن نظرة الأبيقوريين في الله تختلف جداً الاختلاف عن نظرة الرواقيين إليه ، سواء من ناحية العلو فإن الأبيقوريون لم يقولوا إن الآلهة حائلة في الكون بعكس ما يقوله الرواقيون ، أو من ناحية العناية الحائلة في الكون فهذه ينكرها الأبيقوريين كل الإنكار ، وينكرون بالتالى كل ما تجره من ميل إلى التنبؤ بالمستقبل ثم إيمان بقيمة الصلاة . وفي هذا نرى الأبيقوريين ممثلين لنزعة إلحاد التي توجد دائماً في دور المدنية في كل حضارة ، مهما كان المظهر الخارجى الذى يتخذه الإيمان الدينى ، ومهما كان من مدى التصور الذى يكون لدى المرء بالنسبة إلى الله ، فالإلحاد في هذا الدور ضرورى والأبيقوريئون قد عبّروا عنه هنا أجلى تعبير .

الرغم من الأبيقورية : لئن كنا قد رأينا في الطبيعيات عند الأبيقوريين أن الأصل هو الفرد ، فكذلك الحال في الناحية

الأخلاقية ، نجد أن الأصل هو مقياس الفرد . ولكنهم لا يقفون عند هذا الحد كما لم يقفوا عنده في الطبيعات ، بل يقولون إن وراء هذه المقاييس الحسية الخالصة مقاييس عالية روحية ، | ترتب المقاييس الحسية بالنسبة إليها وتكون خاضعة لها .

يقول أبيقور إن مقياس الخير هو اللذة ومفارقة الألم ، وهذا شيء لا حاجة بنا إلى البرهنة عليه ، فالطبيعة في كل أنواع سلوكها تكشف عنه . وإذا كنا في حاجة إلى البرهنة ، فيكفي أن نشاهد سلوك الإنسان في كل أدوار حياته من ميلاده حتى الموت ، فإننا سنجد قطعاً أن الإنسان يرى دائماً إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم ، فالأصل إذن في كل أخلاق خيرة أن تتجه نحو تحصيل اللذة والابتعاد عن الألم .

إلا أن أبيقور فرق ، هو والأبيقوريون ، بين أنواع عدة من اللذة والألم . فهو لا ينظر إلى اللذة باعتبارها اللذة الحسية الصرفة ، التي يجدها الإنسان في الاحساس المباشر بما هو ملائم في اللحظة والزمن المعينين بل يفاضل بين اللذات بعضها وبعض ، وبين الآلام بعضها وبعض ، فيجعل بعض الآلام أفضل من بعض اللذات ، لأن في احتمال هذه الآلام ما يؤدي إلى لذة أكبر ، ولأن في تجنب هذه اللذات ما يؤدي إلى تجنب آلام أكبر ، لأن كل لذة وكل ألم لا بد لهما من أثر مترتب ، والأثر المترتب قد يفضي إلى شيء من نفس النوع ، أو إلى شيء مضاد ، وبدرجة قد تكون أقل وقد تكون أكثر في كلتا الحالتين . أعني من هذا كله أن كل

ألم يجب ألا يتجنب لأنه ألم في ذاته ، كما أن كل لذة يجب ألا تُطلب لأنها لذة في ذاتها ، إنما يجب أن يحسب حساباً إلى جانب الآلام واللذات في ذاتها ، إلى اللذات والآلام المترتبة عليها . فإذا كنا نجد لذة تفتج الماء تأثرنا به أشد بكثير من تنعمنا وتعلينا باللذة الأولى ، كان علينا أن نتجنب هذه اللذة حرصاً على تجنب ألم أكبر . وإذا كان بعض الآلام من شأنه أن يقضى إلى لذة درجتها أكبر من درجة الألم المنتج لها ، كان علينا أن نعانى هذا الألم حرصاً على تحصيل هذه اللذة الكبرى . وهكذا نجد أنه لا بد من المفاضلة بين اللذات بعضها مع بعض ، لأنه ليس من اللذة أن نحصل كل لذة ، وليس مما يدعو إلى تجنب الألم أن نتجنب كل ألم . فإذا فاضلنا بين اللذات بعضها وبعض ، والآلام بعضها وبعض ، واللذات والآلام هي الأخرى بعضها وبعض ، وجدنا في النهاية أن اللذة الحقيقية لا يستطيع الإنسان أن يحصلها إلا في الحالة التي يخلو فيها من كل الانفعالات ، فكأننا سننتهي إلى جعل اللذة الحقيقية هي الخلو من الانفعال . وهكذا نجد أن المذهب الذي عند أبيقور يختلف كل الاختلاف عن المذهب الذي عند القورينائيين ، فهؤلاء كانوا يطلبون اللذة كائناً ما كان نوعها أو درجتها أو النتائج المترتبة عليها ، ولم يكونوا ينظرون إلى اللذات باعتبارها تكون كلاً واحداً متصلاً بذات الإنسان ، بل كانوا ينظرون إلى هذه اللذات كأشياء مفردة مستقلة بعضها عن بعض ، وكان لحظات الحياة الانسانية المتتابعة مستقلة بعضها عن بعض ، حتى

ليعطى الانسان ، أو ليجب عليه أن يعطى ، كل لحظة استقلالها وقيامها بذاتها ، ولا داعى إذن للنظر إلى ما يترتب عليها مما يجزى فى لحظات تالية . أما الأبيقوريون فعلى العكس من ذلك ، ينظرون إلى لحظات الحياة الانسانية المتتابة باعتبارها تكون وحدة ، فيضطرون بالتالى إلى جعل اللحظات المكونة للحياة تعتمد الواحدة منها على الأخرى ، وبالتالى يجب أن نراعى اللحظة التالية ونحن ننظر إلى اللحظة السابقة . وإذا كانت الحال على هذا النحو فقد يكون ما تتصف به لحظة مستقلة عن غيرها ومنظوراً إليها باعتبارها وحدة مستقلة ، مخالفاً كل المخالفة لما يجب أن ننظر به إلى هذه اللحظة باعتبارها جزءاً من كل . فإذا نظرنا إلى هذه المسألة من الناحية الأخلاقية وجدنا أن لحظة ما منظوراً إليها باعتبارها مستقلة ، قد تكون منعوتة بنعت اللذة ، ولكنها لو نظرنا إليها باعتبارها جزءاً فى حياة كاملة ، وجدنا أنها تتصف بصفة الشر والألم . لأن النتائج التى تترتب عليها إذا ما قيست إلى ما فيها رجح الألم اللذة ، فكانت مصدراً للشر والألم ، أى كانت بالتالى متصفة ، وبدرجة أكبر ، بصفة الألم . فالفارق إذن بين الأبيقوريين والرواقين هو الفارق بين من ينظر إلى الحياة الأخلاقية ككل مكون من لحظات متصلة متوقفة بعضها على بعض ، وبين من ينظر إلى الحياة الانسانية كالحظات مستقلة بعضها عن بعض ، فمن المنطقى إذن أن يقول القورينائى إن اللذة أو السعادة الحقيقية هى فى تحصيل كل لذة كائناً ما كانت ، وكائناً ما كانت النتائج

الترتبة عليها . وكان من المنطقي كذلك أن يقول الأبيقوري إن اللذة يجب أن تحصل باعتبار نتائجها وباعتبارها حلقة في سلسلة متصلة حلقاتها بعضها ببعض ، وبالتالي خاضعة للتقويم والترتيب التصاعدي . وهنا ينتهي الأبيقوريون إلى القول بتصاعد بين اللذات : فهناك لذات حسية . صرفة من ناحية ، وهناك من ناحية أخرى لذات باطنة ، الأولى لذات إيجابية تتصف بأنها على حال من اللذة الإيجابية ، والأخرى لذات سلبية ليس لها معنى آخر إلا أنها خلو من كل انفعال وتأثر — ولهذا كان من الأخرى أن تسمى اللذات الأولى باسم اللذة بمنناها الحقيقي ، وتسمى الثانية باسم الطمانينة السلبية أو الأتركيا . وإذا كانت الحياة ، منظوراً إليها في مجموعها ، ستنتهي بنا قطعاً إلى القول بأن هذه اللذات الأخيرة أي الأتركيا أعلى مقاماً لأنها أكثر دواماً من الأولى ، فالقام الأول هو للأخلاق السلبية ، والذي يليه للأخلاق الإيجابية . وذلك لأن اللذة الإيجابية لا يمكن أن تتحقق في واقع الحياة إلا إذا افترضنا للحياة امتداداً إلى غير نهاية ، ولما كان هذا مستحيلاً ، فإن كل لذة في الواقع إذا كانت إيجابية فستكون مصدراً للشر والألم ، لأنها لن تنتهي مطلقاً إلى أن تشبع اشباعاً حقيقياً . فأبيقور يتفق مع أفلاطون في أن اللذة مصدرها دائماً ألم تتبع منه ، أي أن كل لذة تفترض ألماً مزاجياً لها . وإذا كانت الحال كذلك ، فاللذات الإيجابية تفترض ضرورة ألماً ، فيما اللذات السلبية أو الأتركيا لا تفترض ألماً ، كما أنها لا تفترض تنمماً إيجابياً ، وإنما

هى تفترض باستمرار الخلو من كل ألم ، أعنى أنها أفضل بكثير من اللذات الإيجابية ، لأنها لا تتضمن على وجه العموم أى ألم . غير أن هذا يجب أن لا ينسينا أن الأصل الحقيقى فى الأخلاق الأبيقورية أنها تقوم على اللذات وأن هذه اللذات الإيجابية هى الأساس ، وهى التى يجب أن يحرص الانسان كل الحرص على تحصيلها فى أخلاقه ، حتى أن أبيقور يقول مراراً — ويزيد عليه تلميذه مترودورس — إن مصدر كل لثة هو البطن ؛ وقد يكون المقصود بهذا أن الطعام أو الغذاء هو الأساس الأول أو الضرورى لكل حياة سعيدة ، وليس معنى هذا فى الآن نفسه أنه هو كل السعادة ، لأن أساس أى شىء ليس هو كل هذا الشىء . ولكننا نجد أقوالاً صريحة جداً لأبيقور ولتلاميذه تدل على أنهم يرمون دائماً إلى تحصيل اللذات الإيجابية الحسية الباشرة ، وعلى كل حال فما لا شك فيه أن الأبيقوريين قد نظروا إلى اللذات الحسية باعتبار أنها الأساس للذات الباطنة والانفعالات السلبية .

فالأصل إذن فى كل فعل أخلاقى أن يتجه إلى تحصيل اللذة أو تجنب الألم ، ومن الخطأ أن يُظنَّ الأمر على العكس من ذلك ، وأبيقور يسخر سخريه شديدة من هؤلاء الذين يندفعون وراء أوهام زائفة ، هى أوهام أتباع الخير للخير ، أو الفضيلة للفضيلة ، بصرف النظر عن كل لثة أو تجنب الألم . ولكنه سرعان ما ينتقل من هذا القول المطلق إلى مذهبه اللذى ، على أساس تقسيمه هذه اللذات إلى أنواع ثلاثة : فن اللذات ما هو ضرورى وخير معاً ،

ومن الذات ما ليس ضرورياً ، وإن كان خيراً كذلك ، ومنه الذات أخيراً ما ليس بخير ولا بضرورى .

والذات التى من النوع الأول ، هى الناتجة عن إشباع الحاجات الأولية للكائن الحى ، وتنقسم بدورها إلى عدة لذات ، أو إلى نوعين رئيسيين من الذات : لذات حركية وأخرى سكونية . أما الذات الحركية فهى التى تحدث أثناء إشباع الرغبة أو الحاجة ، والذات السكونية هى التى ترتب على الحاجة ، وقد أشبعت . فالعطشان الذى يجد ماء فيشربه ، يشعر بلذة أثناء شربه ؛ وبعد أن ينتهي من الارتواء ، يشعر بلذة سكونية ، هى الخلو من الحاجة ، والخلو من الحاجة لذة سكونية ، لأنه ليس ثمة فعل ، أو انفعال حقيقى من جانب الشخص الذى يعانیه . وهذه الذات الضرورية الخيرة ، هى الذات بالمعنى الحقيقى ، وكل ما عداها من لذة ، قيمته أقل بكثير جداً من هذه الذات لأنها ليست ضرورية . فالنوع الثانى من الذات يتصف بأنه غير ضرورى ، بل إن الأخرى ألا يتبعه الإنسان ما دامت الطبيعة لم تهياه لنا دأماً . فمثلاً التأنق فى اللبس ، والتأنق فى المأكل ، كل هذا ليس بلذة ضرورية ، وإن كان خيراً ، لأنه يحدث اللذة ؛ ولهذا كان هذا النوع الثانى أقل درجة من النوع الأول ، لأن الطبيعة ضنينة . كثيراً بتحقيق هذه الرغبات ، فالأخرى فى هذه الحالة أن يزيد الألم الناشئ عن عدم تحقيق هذه الرغبات ، أو تحقيقها بطريقة ناقصة غير وفيرة — الأخرى أن يحدث هذا كله ألماً فى النفس .

يفوق اللذة التي قد تُشبع جزئياً عن طريق تحقيق هذه اللذات .
 والنوع الثالث من اللذات ليس ضرورياً ولا خيراً في ذاته . فهو ليس بضروري ، لأن الميل الطبيعية لا تقصد إليه قصداً ولا تتطلبه باعتباره شيئاً مكملًا لتوازع هذه الميل ، كما أنه ليس خيراً لأننا قلنا إن اللذة التي تحدث أُلماً أكبر مما فيها في ذاتها من خير وتنعم ، تعتبر شراً لا خيراً . وهذا النوع الثالث من اللذات من شأنه أن يحدث دائماً شعوراً بالنقص والحاجة ، أى أن يحدث من ناحية الجسم تألماً ، ومن ناحية النفس خلواً من الطمأنينة ، فهو شر إذن ، وبالتالي يجب أن يوضع في المرتبة الأخيرة إن لم يكن هو والألم سواء . ومن أمثلة هذا النوع الثالث الشهوة البهيمية ، ثم الطمع أو الطموح ، فإننا نجد أن هذين النوعين من اللذات ليسا بضرورين ، لأننا لا نشعر بحاجة طبيعية أصلية نحو إشباع هاتين الحاجتين ، وإنما هو الوهم الذي يخيّل إلينا أن من الممكن تجاوز الحدود لتجصيل لذة أكبر ، هو الذي يدفعنا إلى تحصيل هذا النوع ؛ كما أن الآلام التي تلازم دائماً هذا النوع ، أكبر قدراً بكثير جداً مما يتم من إشباع ، ووقتياً قطعاً ، لهذه الحاجات غير الضرورية . . وذلك لأن جوهر كل طموح أو طمع ، أو شهوة بهيمية ، من شأنه أن لا يتحقق موضوعه باستمرار ، لأنه إذا تحقق هدف نزع إلى هدف آخر ، وإذا تحققت رغبة معينة ، فسرعان ما تنشأ رغبة أخرى تصبو نفس المرء إلى تحقيقها . وهكذا نجد باستمرار أن الأصل في هذا النوع أنه حركي يعتره الفناء في كل

لحظة من لحظاته ، لأن الأصل فيه القضاء على ما هو سالك من أجل تحصيل ما ليس بعد ، أعنى أن حقيقة هذا النوع التغير والفناء ، أو التغير الذى مصدره الفناء ، والفناء الناشئ عن استمرار التغير . ولهذا يجد أبيقور والأبيقوريون عموماً أن فى وسع المرء أن يحيا حياة سعيدة جداً ، لأن الحكيم هو الذى يتعلق بالنوع الأول فقط من اللذات ، ويحرص حرصاً ضئيلاً على تحقيق النوع الثانى ، وينكر نهائياً لذات النوع الثالث . ولما كانت الطبيعة قد حققت دائماً حاجات الإنسان التى من النوع الأول ، فى وسع المرء إذن أن يكون سعيداً باستمرار ، وكما يقول لو كرتيوس لا يمكن مطلقاً أن تخلو الطبيعة من كل الحاجات الضرورية . وهكذا يستطيع الحكيم الأبيقورى أن يحيا حياة سعيدة خالية ، من ناحية البدن ، حافلة بالعلم نينة السلبية ، من ناحية النفس ؛ والنعم الذى يحيا فيه هذا الحكيم الأبيقورى ، لا يقل نصاعة وطهارة عما يحيا فيه الحكيم الرواقى ، فلا حرج إذن فى أن يُشيد الأبيقورى بأخلاقه وما عليه هذه الأخلاق من سمو وتقاء ، إن لم يكن أكثر من الرواقى ، فعلى الأقل بالقدر الذى يستطيعه هذا الأخير .

وهكذا كانت حياة الأبيقوريين فى حديقة أبيقور ، تلك الحياة السعيدة الخالية من كل تألم ، والتى تشيع فيها العلم نينة السلبية ، حياة ناعمة كأنهم ما تكون الحياة . ثم لا يفرق أبيقور فيما يتصل بالسمادة بين الفضيلة وبين اللذة ، فكل لذة فضيلة ، وكل فضيلة إنما مصدرها اللذة ، وهو لهذا لا يريد أن يلجأ إلى ذلك التقسيم

الرابعى التقليدى ، وإنما يقول إن هذه فضائل أولاً ، لأن الحكمة بها يستطيع الإنسان أن يوازن بين اللذات بعضها وبعض ، كي يفضل الواحدة عن الأخرى ، وعن طريق هذا الحساب الدقيق وحده يستطيع أن يصل إلى تحقيق السعادة ، فهو يقول إذن بفضيلة الحكمة ، لأنها الوسيلة المؤدية إلى النظر الصحيح ، المؤدى إلى تحقيق السعادة باعتبارها مجموعة لذات . كما أنه يشيد كذلك بفضيلة العفة وضبط النفس ، لأنه عن طريق هذه الفضيلة يستطيع الحكيم الأبيقورى أن ينظم شهواته ، وألا يدع اللذات التى فى المرتبة الدنيا تطنى على اللذات التى فى المرتبة العليا ؛ فهى وسيلة قوية لكي يستطيع بها الحكيم الأبيقورى أن يحقق اللذات الصحيحة . كما أنه يأخذ أيضاً بفضيلة الشجاعة ، لأنه عن طريق الشجاعة يستطيع الانسان أن يخلو من كل خوف أو رهبة ، لأننا قلنا : إن السعادة فى النهاية تنحل إلى الطمأنينة السلبية ، ولكي تتحقق هذه الطمأنينة لا بد أن تخلو النفس من كل شعور بالخوف . لأنه مصدر للاضطراب ، والشجاعة هى الفضيلة التى تحقق لنا هذا الخلو من الخوف . والعدالة كذلك يجب على المرء أن يحرص على تحقيقها ، إن فى نفسه أو بالنسبة للآخرين ، لأنه عن طريق العدالة يستطيع الانسان أن يظل آمناً ، آمناً من اتهام الآخرين له ، و آمناً كذلك من كل عذاب للضمير ، فالعدالة واجبة إذن لكي يتحقق هذا الهدوء الأخلاقى النفسى الذى ينشده الحكيم الأبيقورى .

ويعنى أبيقور ، من بين هذه الفضائل الأربع جميعاً ، بالفضيلة

الأولى ، ألا وهي فضيلة الحكمة ، لأن المسألة ستنتهي عند أبيقور ،
 فيما يتصل بالقياس الأخلاقي في اللذات ، إلى مفاضلة وموازنة مستمرة
 بين اللذات بعضها وبعض ، أى إلى عمل حساب دقيق لكل
 اللذات والآلام بعضها بالنسبة إلى بعض ، وكل منها في داخل ذاته .
 وكل هذا لا يمكن أن يتم إلا إذا تيسر للإنسان شعور دقيق وإدراك
 واضح لصفات اللذات والآلام ، أو بتعبير أدق من ناحية الكمية
 من اللذات والآلام . فإنه على الرغم من أن اللذة عند أبيقور لذّة
 كمية قبل كل شيء ، إلا أنه يجب أن يلاحظ أن تقويم هذه اللذات
 الكمية إنما يتم عن طريق التمييز العقلي الذي يوازن بين هذه
 اللذات بعضها وبعض ، ويدعو إلى تحقيق الأولى منها ونبذ الأدنى .
 وهكذا نجد أن أبيقور قد قال في أخلاقه أيضاً بهذه الفضائل .
 الأخلاقية المختلفة التي قالت بها الأخلاق عند أفلاطون وأرسطو
 إلى حد ما ، فكأنها في الواقع من هذه الناحية لا تقل علواً وسمواً
 عن الأخلاق الأفلاطونية والأخلاق الأرسطالية . وإذا تحققت
 الفضيلة على النحو الذي يبناه بأن كان المرء يحرص على اللذات التي
 من النوع الأول ، ويضبط نفسه فيما يتصل بالنوع الثاني ، وينفّر
 نفوراً تاماً من النوع الثالث ، فإن عليه إلى جانب هذه الناحية
 الإيجابية في الأخلاق ، ولكي تتم له الطمأنينة السلبية المطلوبة ،
 والحلو من كل تألم ، أن ينظر في الناحية السلبية من الأخلاق ،
 فيستبعد كل هذه الأشياء التي تعكر صفو هذه الحياة الناعمة المطمئنة
 التي يجب أن يحياها الحكيم الأبيقوري ، وهذه الأشياء التي تعكر

صفو الحياة عنده عديدة لا حصر لها ، ولكن أهمها شيان : أولاً الجزع من الزمان ، ثم الجزع من الموت . أما الجزع من الزمان فلا داعي له إطلاقاً ، إذ ينشأ هذا الجزع من فكرة خاطئة وهم غريب هو وهم فكرة الخلود ، فيظل الانسان متأثراً بهذه الفكرة . وهذا المعنى السابق ، مما يفسد عليه حياته الحقيقية التي يحياها ، ولن يحيا غيرها . ولما كانت هذه الفكرة وهما لا أساس له من الصحة كما تعلمنا الطبيعيات ، فواجب علينا أن نرفضها ، وبالتالي ألا نتأثر بها . هذا إلى أن اللذة لا تقاس بمدتها ، وإنما تقاس بشدتها ، فقد تكون لذة طويلة المدة ، ولكنها أقل درجة وشدة بكثير جداً من لذة أقصر مدة وأكبر شدة . فالمقياس إذن في المقابلة بين اللذات هو في الشدة لا في المدة . وعلى هذا فيجب على الحكيم أن يقتصر على هذه الحياة التي يحياها وحدها ، ولن يحيا غيرها ، وأن ينعم فيها بأقصى لذة ممكنة بأن يكون خالياً من كل تألم ، مطمئن النفس كأنقى ما تكون الطمانينة ، وخير طريقة للمرء ينتظر بها المستقبل ، أو خير طريقة لا انتظار الغد ، ألا ينتظر المرء من الغد شيئاً .

وثاني الأمرين ليس بأقل وهما من الأمر الأول ، ونعني به الجزع من الموت . فهذا الجزع لا أساس له في الواقع ، فطالما كنا نحيا ، فالموت ليس شيئاً ، وإذا متنا ، فلن نكون شيئاً ، وإنما الوهم هو الذي يصور لنا امتداد هذه الحياة ، وبالتالي يجعلنا ننظر نظرة رجعية إلى الوراء أو أمامية — والمعنى هنا واحد — ،

فنعتمد أنفسنا في وضع الفد « الغيب » ، ونتصور جسمنا وقد انحل إلى أجزاء ، وأصبح جثة يأكلها اللود ، فهذه الصورة للانسان هي التي تحدث الجزع من الموت ، مع أننا في هذه الحالة ، حالة تحمل الجثة ، لا نشعر بشيء لأننا غير موجودين من بعد ، فلا داعي إذن لتحقيق هذه النظرة الرجعية ، كما أنه لا داعي مطلقاً للتفكير فيما بعد الموت ، لأن ما بعد الموت لا يعنيننا إطلاقاً ، ولهذا يجب أن نتخلص من هذا الهم : وهم الجزع من الموت حتى نحيا الحياة السعيدة التي نرجوها .

وهكذا نجد أن الأخلاق الأبيقورية ، وإن كانت قد بدأت بمبدأ ينجيل إلى المرء أنه حسي نفى مادي وضيع ، نرى أنها على العكس من ذلك قد انتهت بأخلاق سامية كل السمو ، لا تقل في تقائها وسموها عن الأخلاق المثالية ، التي يقول بها رجل مثل أفلاطون .

الشكّاك

لم يختلف الشكّاك في شيء ، فيما يتصل بالغاية ، عن الرواقين والأيقوريين ، فكل هذه المدارس تتفق في غاية واحدة هي أن يجعل الإنسان قصده من الفلسفة أن تكون مؤدية إلى أن يحيا المرء حياة سعيدة . فكما أن الرواقين والأيقوريين قد اتجهوا في فلسفتهم إلى الأخلاق وإلى الناحية العملية منها ، كذلك اتجه الشكّاك إلى الناحية العملية من الفلسفة ، فطالبوها بما طالبها به الرواقيون والأيقوريون سواء بسواء . وكل ما هنالك من خلاف بين الطرفين ، أو بين كل هذه الأطراف جميعاً ، هو في الوسيلة المؤدية إلى تحقيق هذه السعادة المنشودة من الأخلاق والفلسفة جميعها : فالرواقيون والأيقوريون قد ظنوا أن تحصيل هذه السعادة يكون بالإيمان اليقيني ببعض المبادئ الميتافيزيقية الطبيعية الأصلية ، أي بتوكيد إمكان المعرفة وبناء الأخلاق على أساس ما يعتقده المرء مما تؤكده له معرفته ، بينما نجد الشكّاك يقولون : إنه لكي يصل الإنسان إلى الحياة السعيدة ، يجب عليه أن يرفض كل إمكانية المعرفة ، وبهذا يصل إلى حالة الطمأنينة السلبية التي ينشدها . ولهذا نجد الشكّاك ينتسبون إلى نفس العصر الذي ينتسب إليه الرواقيون والأيقوريون ، لأن هؤلاء وأولئك قد وضعوا غاية واحدة ، واتجهوا اتجاهاً واحداً ، ولم يكن موقف الشكّاك غير

نتيجة ضرورية للموقف الذي وقفته تلك المدرسة الرواقية، والمدرسة الأبيقورية. بل وليس الشك في مذهبهم غير تطور منطقي لما أدت إليه الفلسفة اليونانية من قبل منذ عصر أفلاطون وأرسطو. فإننا نجد أولاً أن المدرسة المينارية قد عنيت بالجدل ورفض تكوين التصورات على النحو السقراطي، وحلت ويحث كثيراً للدرجة تؤدي إلى سبيل الشك، إن لم يكن إلى الشك فعلاً. والفلسفة الأفلاطونية والأرسطية قد أدت هي الأخرى إلى نوع من الشك، لأن المشاكلة التي أثارها هذه الفلسفة لم تجد حلاً شافياً عند تفكير أفلاطون وأرسطو، بل تركت كثيراً من المشاكلة معلقة، تدعو إلى الاهتمام والظن أكثر مما تدعو إلى الثقة واليقين. ثم جاء الرواقيون والأبيقوريون فزادوا الموقف حرجاً على حرج، بأن رفضوا الفلسفة التصورية الأفلاطونية وشكوا في قيمة الكليات واتجهوا إلى الحس، مع أن الحس قد رُفض عند أفلاطون وأرسطو على أساس أنه لا يؤدي إلى العلم اليقيني، فكان نظرية المعرفة عند الأبيقوريين والرواقيين كانت استمراراً شكياً لما بدأه الميناريون، مزوداً بالمشاكلة التي أثارها أفلاطون خصوصاً في «تيتانوس» وأرسطو في نظريته العامة في المعرفة. ولهذا لم يكن غريباً أن ينشأ تيار جديد يكون في الواقع مركب موضوع للموقفين المتعارضين: موقف الأبيقوريين وموقف الرواقيين. فإن التعارض الذي قام بين هاتين المدرستين قد تبين أنه تعارض لا يمكن أن نجد منفذاً فيه للتوفيق: كيف نوفق بين النظرة النرية وبين النظرة الكلية

الكونية ، وكيف نوفق بين العلو وبين وحدة الوجود ، وكيف نوفق كذلك بين الضرورة الموجودة في الطبيعة عند الرواقين وبين الحرية وجانب الاتفاق الكبير عند الأبيقوريين ؟ كل هذا كان من شأنه أن يؤدي إلى نتيجة واحدة هي أن المعرفة ليست ممكنة ، وبالتالي يجب على الانسان أن يشك وأن يرتب حياته العملية على أساس هذا الشك . فقامت في هذا العصر مدرستان رئيسيتان تقومان على الشك : الأولى مدرسة فورون ، والثانية مدرسة الأكاديمية الجديدة .

مدرسة فورون : فورون من مدينة ايليس ، وقد رحل مع الأسكندر في إحدى رحلاته إلى الهند ، وأعجب بالفقراء الهنود . ولكننا لا نستطيع أن نقول إنه قد أخذ شكه عن المذاهب الهندية : أولاً لأن منطق الفلاسفة اليونانية يقتضى أن يكون هذا الشك محلياً عند اليونان ، كما أننا لا نعلم على وجه التدقيق هل عرف فورون شيئاً عن المذاهب الشكية عند الهنود . ولما عاد إلى بلاد اليونان ، كوّن مدرسة أو شبه مدرسة لم تستمر طويلاً ولا يستحق أن يذكر من بين أعضائها غير شخص واحد ، هو تيمون .

لم يكتب فورون شيئاً ، ولذا لا نعلم في الواقع عن مذهبه شيئاً يقينياً ، كما أن الأرجح أن ينظر إليه باعتباره شخصية ، قبل اعتباره مفكراً بمعنى الكلمة . فهو في طريقة أخذه للحياة قد مثل الشك أصدق مما ورد لنا من أقواله خاصاً بهذا الشك ؛ وعلى كل حال فقد ورد إلينا عن طريق تيمون ، ولن نستطيع أن نفرق بين

ما يقوله تيمون وبين ما قاله فورون . يقول تيمون في عرضه لآراء المدرسة الفورونية إن الفلسفة الشكية تدور حول ثلاث مسائل :
 المسألة الأولى مسألة طبيعة الأشياء في ذاتها من حيث إمكان معرفتها ، والمسألة الثانية مسألة الموقف الذى يجب أن يقفه الحكيم بإزاء طبيعة المعرفة التى لدينا عن طبائع الأشياء ، والمسألة الثالثة الموقف العملى الذى يستخلصه الانسان من هذا الموقف الفكرى .
 أما فيما يتصل بمسألة طبائع الأشياء من حيث إمكان معرفتها ، فإننا نجد فورون ومدرسته ينكرون أن يكون للمعرفة الحسية أو للمعرفة العقلية أدنى قيمة في ايصالنا لمعرفة حقائق أو حقيقة الأشياء . فسواء النظر العقلى أو الادراك الحسى لا يستطيع أحدهما إلا أن يخدعنا دائماً ، فنحن لا ندرك من الأشياء في الواقع إلا ما «يبدو» لنا ، وكأن كل شئ في الخارج هو بالنسبة إلى الذات المدركة مظهر مخسب ، أما طبيعة الشئ في ذاته فلا سبيل إلى الوصول إلى معرفة كنهها . وإذا كانت المعرفة النظرية أو النظر العقلى يقوم على الحسّ فما ينطبق على الحسّ ينطبق بدوره على المعرفة العقلية إن لم يكن بالأحرى والأولى ، لأن النظر العقلى سيكون غير مباشر ، وكلما تمددت الوسطة ، كلما بعد الانسان عن الأصل ؛ فما ينطبق على الحسّ من حيث أنه لا يستطيع أن يتأدى بنا إلى فهم ماهيات الأشياء ، ينطبق كذلك بطريقة أولى على النظر العقلى .
 ولم يفصل فورون ولا مدرسته القول في هذا الشك ، فلم يقيموا حججاً دقيقة تبين استحالة المعرفة الحقيقية لطبائع الأشياء ، ولم

يكشفوا شيئاً فيما يتصل بطبيعة الاحتمال وشروط المعرفة الحقيقية ، واستحالة وجود هذه الشروط بالنسبة إلى الانسان ، وإنما الحجج المشهورة ، وخصوصاً الحجج العشر المعروفة التي تمثل أعلى صورة بلغها الشك في العصر القديم ، إنما ترجع لأول مرة إلى أنسيديموس . ولهذا ، وعلى الرغم من أن آثاراً من هذه الحجج العشر لعلّه أن يكون قد قال به فورون ومدرسته ، لهذا كله لا نستطيع أن نقول إن فورون أو مدرسته قد وضحت المسألة أكثر من هذا .

وعلى أساس النتيجة التي اتهمنا إليها فيما يتصل بهذه المسألة الأولى يجب علينا أن نقف فيما يتعلق بالمسألة الثانية ، لأنه إذا كان كل شيء ظاهرياً فحسب ، وكنا لا ندرك من الأشياء إلا مظهرها الخارجى دون أن نعلم شيئاً عن طبيعتها وحقيقتها الخاصة ، لم يكن أمامنا غير الاحتمال ، أو بتعبير أدق ، الظن الذاتى . لأن كل شيء سينحلّ بعد ذلك إلى أن يقول الانسان : « هكذا يبدو لى شيء من الأشياء » ، وهذا القول يدلّ أولاً على أن كل شيء ظاهرى ولا نستطيع أن نعرف حقائق الأشياء ، ويدلّ ثانية على أن المسألة مسألة حالة ذاتية يكون فيها الشخص بإزاء هذه الظواهر الخارجية . فكان اليقين — إن كان ثمة مجال للتحدث عن اليقين — إنما يقوم على الاعتقاد الذاتى بأن شيئاً ما هو كذا أو ليس كذا — وبهذا ، ولكى يكون الانسان آمناً من تضارب الآراء مما من شأنه أن يحدث قلقاً فى النفس — والغاية من الفلسفة عند هؤلاء أن يظل المرء مطمئن النفس — لا يمكن إذن إلا أن يرجع

الانسان على نفسه وينحصر في داخلها ، وإذا طُلب إليه أن يحكم ،
أو إذا طُلب إلى نفسه أن يحكم على حقيقة شيء من الأشياء ،
فليس عليه حينئذ إلا أن يتوقف فلا يحكم بشيء ، لأنه لن يستطيع
التيقن من شيء . وهذا ما يسمى باسم « تعليق الحكم » أو التوقف
ἀπορία ، لأن الانسان إذا ما حكم على شيء ، فإنه يستطيع في نفس
الآن أن يحكم على الشيء نفسه بضد ما حكم به عليه أولاً ، وإذا
كان لكل رأى ما يعارضه ، وبنفس الدرجة من الاحتمال ، فلكي
يخرج الانسان عن هذا التناقض المستمر الذي لا بد أن يجد فيه
نفسه ، إذا ما رأى نفسه مضطراً إلى الحكم أحياناً يحكم أياً ما
كان هذا الحكم ، لم يكن أمام الحكمين من سبيل إلا أن يتوقف
عن كل حكم ، وهذا هو تعليق الحكم . وتعليق الحكم معناه في
هذه الحالة كذلك أن ينصرف الانسان عن أى كلام هو حكم من
حيث أنه معبر عنه في الخارج ، ولهذا فالوسيلة النهائية التي يجب أن
يلجأ إليها الانسان هي أن يصوم عن الكلام فيصيح في حالة صمت
مطلق ، مما يسميه الشكاك *ἔρῳχη* . فالنتيجة العملية التي يستخلصها
الانسان بالنسبة لسلوكه بإزاء هذا الموقف الفكري ؟ كل ما على
الرء في هذه الحالة هو أن ينشد ما نشده من قبل الرواقيون
والأبيقوريون من أن يظل الإنسان في حالة طمأنينة سلبية باستمرار.
فالغاية إذن من الناحية الأخلاقية هي الوصول إلى حالة الأتركسيا
ἀταραξία . ولكن ، هل يستطيع الانسان أن يظل على هذه الحالة
لا ينطلق ولا يفعل ؟ هنا نجد أن فورون ومدرسته يميلون إلى نوع

من « الفعلية » مما سيظهر بوضوح فيما بعد في الأكاديمية الجديدة عند أرسيزيلاس . فهم يقولون إنه لا حاجة للحكيم من أجل أن يفعل إلى المعلومات اليقينية ، بل يستطيع أن يكتفى ، من أجل الحاجة العملية ، بالآقوال المحتملة والظنيات ، فكأنهم لا يريدون إذن أن ينكروا كل معرفة ، بل يضطرون من الناحية العملية إلى القول بالظنيات ، مما من شأنه أن يؤدي إلى إمكان العمل .

ولن نستطيع أن نضيف شيئاً غير هذا إلى فورون ومدرسته . فقد كانت مدرسة قصيرة العمر ، ولم يكن مؤسسوها من ذوى العقول الفلسفية المفكرة ، وإنما كانوا أقرب ما يكون إلى الحكماء الذين يحبون ، وبواسطة حياتهم يعبرون عن اتجاههم الفكرى . **الأكاديمية الجبريدة** : وإنما قام الشك على أسس فلسفية ، وإنما ونطور من الناحية النظرية بفضل الاتجاه الجديد الذى أخذته الأكاديمية ابتداءً من القرن الثالث قبل الميلاد . فقد بدأت الأكاديمية منذ ذلك الحين تتجه اتجاهاً علمياً ، وأصبحت أبعد ما يكون عن الأفكار التوجيهية الرئيسية عند أفلاطون واسپوسسيوس وإكسينوقراط . كما أن الطابع العلمى قد بدأ بغزو تفكير الأجيال التالية لإكسينوقراط ، فأصبحوا لا يفترون فى شيء ، من حيث الهدف الأسمى الذى ترى إليه الفلسفة ، عن الأبيقورية والرواقية . هذا إلى أنهم وإن عنوا عناية كبيرة بالناحية العلمية ، إلا أنهم لم يتجهوا بهذه الناحية العلمية الاتجاه القديم القائم على التيقن ، وإنما اتجهوا بها اتجاهاً أميل إلى الشك ،

فأصبحوا يشكون في الأسس الرئيسية التي تقوم عليها المعرفة الإنسانية ، وزاد هذا الاتجاه وتوطد طوال القرن الثالث ، حتى أصبحت الغاية التي يتجه إليها أتباع الأكاديمية أن يحاربوا كل التيارات اليقينية ، سواء أكانت هذه التيارات ممثلة في شخصية الأقدمين ، أو كانت ممثلة في شخصية معاصرين ، خصوصاً فيما يتصل بهؤلاء الأخيرين ، فإن الأكاديمية في هذا الدور قد وجهت عناية كبرى إلى معارضة الرواقية ، على الأخص في نظرية المعرفة . أما فيما يتصل بالناحية العملية أو الأخلاق ، فلا فارق في الواقع في الاتجاه وفي الأهداف ، ولهذا نستطيع أن نجزم بأنه كان للرواقية نصيب ضخم في نشأة هذا التيار الجديد ، ولو أن هذا النصيب كان نتيجة للمعارضة لا للأخذ والتأثر ؛ فهما قيل إذن فيما يتصل بالاتصال المباشر بين زينون الرواقى وبين مؤسس الأكاديمية الثانية أو الأكاديمية الجديدة وهو أرسيزيلاس ، إلا أنه من غير المشكوك فيه أن الرواقين قد أثروا تأثيراً كبيراً في نشأة هذا الاتجاه الجديد ، حتى لنرى أن ما بقى لنا من عرض لذهب أرسيزيلاس يكاد ينحل في النهاية إلى تعدد لنظرية المعرفة عندهم (أي عند الرواقين) . ويظهر أثر هذا التعارض المستمر والنقد الدائم من جانب الأكاديمية ضد الرواقية — كما سيظهر فيما بعد — في الطور الثالث للأكاديمية أى في الأكاديمية الثالثة ، وهو الطور الذى يتزعمه كرينادس ، حتى أن كرينادس يقول : إنه لولا كريسيفوس لما كان كرينادس . بدأ أرسيزيلاس بأن بين أن كل المذاهب السابقة إنما اتجهت

داعماً إلى عدم التيقن بعكس الرواقية ، وهو هنا يهيب بـ *پرمينيدس* و *سقراط* و *أفلاطون* و *أرسطو* ، فضلاً عن كثير من الطبيعيين الأقدمين ، فهو لاء جميعاً ينظر إليهم أرسيزيلاس باعتبارهم ميّالين إلى عدم التيقن من شيء ، وإلى عدم التوكيد فيما يتصل بأى مسألة من المسائل الرئيسية ، وهو لهذا يحاول دائماً أن ينقد كل المذاهب التيقنية والتوكيدية السابقة والمعاصرة . ويعنى خصوصاً بنظرية المعرفة عند الرواقين ، فيقول إن هذه النظرية مملوءة بالتناقض ، وذلك لأن الرواقين يفرقون أولاً بين نوعين من المعرفة : بين العلم وبين الظن . أما العلم فيضيفونه إلى الحكيم ، وليس للحكيم وسيلة من وسائل المعرفة غير العلم ؛ أما الظن فيضيفونه إلى الجاهل . وهناك نوع ثالث وسط بين الاثنين ، هو الإدراك الحسى أو التصور ، وهذا يقولون عنه إنه من شأن الحكيم والجاهل . فأتى أرسيزيلاس فأنكر عليهم هذا القول وقال : إنكم تقولون إن الحكيم لا يتصف إلا بصفة العلم ، والجاهل لا يتصف إلا بصفة الظن ، فكيف تقولون بعد ذلك إنهما يشتركان معاً فيما يتصل بالإدراك الحسى أو التصور ؟ فإما أن يكون الإدراك الحسى علماً فيضاف إلى الحكيم ، وإما أن يكون ظناً أو جهلاً فيضاف إلى الجاهل ؛ فلا مجال إذن للتحديث عن موقف وسط بين العلم والظن . هذا إلى أن تعريف الرواقين للإدراك الحسى تعريف غير صحيح أو متناقض ، لأنهم يقولون عن الإدراك الحسى إنه الاقتناع بتصور ما ، ولكنهم يقولون من ناحية أخرى إن الاقتناع هو الاعتقاد بقول من الأقوال ،

أعني أن الإدراك الحسى سيرجع فى النهاية إذن إلى الأقوال ، وهذه الأقوال قد شكك فيها الرواقيون وأنكروا إمكانيتها من حيث أنها تعبر حقيقة عن طبائع الأشياء ، فعلى هذا لا يستطيع الرواقى إلا أن يتناقض مع نفسه حين يقول إن الإدراك الحسى ممكن باعتباره مؤدياً إلى المعرفة الصحيحة . ولهذا ينكر أرسيزيلاس الإدراك الحسى تمام الإنكار ، كما ينكر التصور الذى ينشأ عن الادراك الحسى ، أى الصورة التى تنطبع فى الذهن صادرة عن الأشياء الخارجية . وهو هنا يورد هذه الحجج التقليدية التى نجدها ستستمر فى نقد الادراك الحسى والصور الحسية ، حتى التأملات الأولى لديكارت ، وهى حجج عرضها بوضوح شيشرون ثم القديس أوغسطين ، وتقوم كلها على أساس أن الاحساسات تصور لنا الأشياء أحياناً كثيرة بخلاف الواقع ، فهذا يحدث مثلاً فى الأشباح التى تترأى أمام الإنسان فى الظلام ولا وجود لها فى الواقع . وكذلك ما يراه الإنسان فى الأحلام والالهامات والتنبؤات القائمة على السحر أو العرافة . فكل هذا يدل على أن الحس خداع ، وأن الادراك الحسى لا يقوم على صور حقيقية موجودة فى الخارج . ثم يضيف أرسيزيلاس إلى هذا النقد أنواعاً أخرى من الحجج ، تبين طابع الليالكتيك الذى كان واضحاً جداً فى الأكاديمية فى هذا الدور . والحجج التى تذكر لنا عنه — وهو لم يترك شيئاً من المؤلفات ، لأنه لم يكتب شيئاً — تدلنا على أنه اتبع كل قواعد الليالكتيك فى نقده للرواقين أو للتوكيديين بوجه عام . وينسب

إليه كثير من هذه الحجج الجدلية الشائعة المعروفة ، خصوصاً فيما يتصل بما هو معروف في النطق باسم « القياس المركب مفصول النتائج » ؛ فمثلاً القياس المركب مفصول النتائج المشهور المعروف باسم « كومة القمح » أو « تعريف الأصلع ^(١) » ، ففي هذا الأحوال كلها نرى أن أرسيزيلاس يقصد من وراء هذه الحجج أن يبين عن طريق الجدل استحالة التعريفات والحدود ، واستحالة المعرفة من هذه الناحية .

وهكذا رمى أرسيزيلاس من وراء هذا إلى بيان استحالة نوع المعرفة الوحيد الذي قال به الرواقيون . وهنا يختلف المؤرخون فيما يتصل بالغاية من هذا النقد : هل يقصد أرسيزيلاس من وراءه أن يبين أن المعرفة الحسية وهمية فيجب بالتالي الالتجاء إلى المعرفة النظرية فحسب ، وبهذا يكون مؤيداً لمؤسس الأكاديمية الأول أفلاطون ، أو هل يقصد من وراء هذا النقد للادراك الحسى أن يكون ذلك في الآن نفسه تقدماً لكل معرفة ؟ الواقع أن النصوص تدل ، والاتجاه العام لكل أقوال أرسيزيلاس يؤذن ، أنه لم يقصد مطلقاً إلى الأمر الأول ، وإنما اعتبر أن نوع المعرفة الوحيد الممكن هو الادراك الحسى الذي قال به الرواقيون ، ثم وجه نقده من بعد هذا إلى النظر العقلى ؛ فإذا كان النظر العقلى يقوم على الادراك الحسى ، فما يصيب الأساس يصيب البناء . وهكذا يكون أرسيزيلاس قد قصد من وراء نقده للادراك الحسى أن ينتقد في الآن نفسه ما يقوم عليه الادراك الحسى ، وهو النظر

العقل ، وتبعاً لهذا كله نستطيع أن نقول إنه قصد من وراء هذا إلى إنكار كل معرفة ، سواء الحسية منها أو العقلية . ولما كان رأى استحالة المعرفة الحسية ، رأى نفسه مستغنياً عن أن يتقدم المعرفة النظرية على حدة ، ولهذا لم يبق لنا شيء يذكر عن تقدم العلم أو المعرفة النظرية .

ثم نرى بعد ذلك أن أرسيزيلاس لا ينكر من ناحية العمل كل معرفة ، بل يقول إن على الانسان في هذه الحالة أن يلجأ إلى الظن كما قال فورون من قبل ، وأن يتبع في هذه الحالة ما هو تقليدي أو متبع ، ثم يقيم هذا الرأى على أساس فلسفى فيقول إن القدماء كانوا يظنون دائماً أن المعرفة متصلة بالعمل ، وأنه لا عمل ، أولاً إرادة ، إلا إذا سبقت ذلك معرفة وعلم . أما أرسيزيلاس فينكر عليهم ذلك القول ، ويقول : بل لعل العكس أن يكون دائماً الصحيح ، فنحن نعمل أولاً ، ثم نبحث بعد فيما يبرر هذا العمل . والفعل الخير هو هذا الذى يفعله الانسان أولاً ، ويرى من بعد أن هذا العمل معقول ، فالفكرة بنت الحركة ، والعلم ابن العمل ؛ فلا حاجة بنا إذن فيما يتصل بالناحية العملية إلى أن نكون طالين ، سواء أ كان هذا العلم يقيناً أو كان ظناً .

كرتياوسى : ولا بد لنا أن نعبّر فترة طويلة حتى نستطيع أن نصل إلى ممثل رئيسى للشك فى داخل الأكاديمية ، وهذا المثل يعتبر أهم شخصية أوجدتها الأكاديمية فى ميدان الشك ، ومن أهم الشخصيات التى ظهرت فى الشك القديم ، ونعنى به

كرنيادس الذى ظهر فى القرن الثانى قبل الميلاد . وفى هذا القرن وفى القرن السابق عليه مباشرة ، أى فى الفترة بين أرميزيلاس وبين كرنيا دس قد حدثت أحداث ضخمة من الناحية السياسية أثرت تأثيراً كبيراً فى الحياة اليونانية عموماً ، وأثرت كذلك فى تطور الفلسفة وانطباعها بطابع خاص ، لأن السيادة الرومانية قد بدأت فى القرن الثانى ، وانتهت تقريباً بأن بسطت سلطانها على بلاد اليونان سنة ١٤٦ ق . م ، وقد صادفت الأكاديمية فى هذا الدور انتعاشاً على يد كرنيا دس ، الذى لا نعرف على وجه التدقيق إلا تاريخ وفاته سنة ١٢٩ . إلا أن كرنيا دس لم يكتب شيئاً ، وكل ما نعرفه عن مذهبه ، إنما نعرفه بواسطة تلميذه كليتوماخوس الذى رأس الأكاديمية بعده ؛ وكذلك لم يبق لنا كلام كليتوماخوس نفسه ، وإنما بقيت لنا شذرات قليلة وعرض معتمد على كليتوماخوس لمذهب أستاذه كرنيا دس ، وذلك فى كلام سكستوس امپريكوس ، وفى كلام شيشرون خصوصاً فى كتابه المسمى « الأكاديميات : الأولى والثانية » . بل إن العرض الكامل الذى وضعه شيشرون فى الأكاديميات الثانية لمذهب كرنيا دس ، قد فقد هو الآخر ، ولم يبق لنا إلا عرض ناقص فى خلال كتاب شيشرون هذا . وعلى كل حال فإن كرنيا دس يعتبر بحق المؤسس الفلسفى الحقيقى للشك فى الأكاديمية .

ونجد منذ اللحظة الأولى أن هناك اختلافاً كبيراً فى طريقة عرض مذهب كرنيا دس الشكى : فالبعض من الأقدمين ، وهم

هنا يقولون إنهم يعتمدون مباشرة على كليتوماخوس ، يذكرون أن كرنيداس قد ظل مخلصاً لمبدأ أرسيزيلاس من حيث تعليق الحكم ، وإنما هو توسع فقط في شرح هذه النظرية ، ولم يكن من شأن هذا التوسع أن يغير كثيراً في المبدأ الأصلي ، وهو تعليق الحكم ؛ ولسكننا نجد على العكس من ذلك بعضاً من الأقدمين يذكرون عن كرنيداس أنه قد تخلّى عن مبدأ تعليق الحكم لما رأى فيه من شدة وغلو ، وحاول أن يحل مشكلة المعرفة على طريقة احتمالية مخففة ، ولهذا عني عناية كبيرة بنظرية « الاحتمال » ، وبدرجات المعرفة ، لكي لا يرفض نهائياً أن لا يحكم على شيء . وأغلب المؤرخين المعاصرين على أن هذا الاتجاه الثاني لم يكن الاتجاه الصحيح الذي اتخذه كرنيداس ، وإنما يميلون إلى القول بأن كرنيداس ظل مع ذلك مخلصاً لمبدأ تعليق الحكم ، ويسوقون للدلالة على هذا سبباً تاريخياً ، هو أن الأكاديمية بعد كليتوماخوس قد تغيرت وأخذت اتجاهاً جديداً قريباً من الاتجاه التوكيدي عند الرواقيين . فلم يكن غريباً إذن ، وهم يعرضون مذهب كرنيداس ، أن يقرّبوا هذا المذهب من اتجاههم الجديد ، أي أن يشوهوا الاتجاه الأصلي الحقيقي عند كرنيداس ، فلا يجعلونه مخلصاً لمبدأ أرسيزيلاس .

وأياً ما كان الأمر ، فإن أبحاث كرنيداس في المعرفة تتجه كلها إلى نقد نظرية الأبيقوريين في المعرفة : ذلك أن كرنيداس ينكر أولاً الإدراك الحسي ، كما ينكر النظر العقلي ، ويستخدم هنا

البراهين التقليدية الخاصة بمخادع الحواس ، وبأن المعرفة النظرية تقوم على الحواس ، فما يجرى على الحواس يجرى بالتالى على المعرفة التقليدية ؛ وهكذا نرى أنه فى هذا كله لم يأت كرنيا دس بشىء جديد ، وإنما الجديد عنده أنه جاء بالناحية الايجابية فيما يسمى باسم معيار الحقيقة ، فهذا المعيار يحاول أن يضعه على أساس إيجابى فيقول ، إن المشكلة الحقيقية فى الواقع ليست مشكلة الصلة بين الامثال وبين الموضوع الخارجى ، وإنما هى مشكلة الصلة بين التصور وبين الذات المدركة . ذلك لأننا لو بحثنا فى التصورات من حيث صلتها بالموضوعات الخارجية لما أمكننا أن نجد شيئاً يشهد لنا إن بالاتفاق أو بالاختلاف ، أعنى أن الامثال كامثالٍ ليس فى طبيعته ضمان لكونه منطبقاً على الموضوع الخارجى ، فإن المقارنة لا يمكن أن تتم لأن أحد طرفى المقارنة غير موجود وهو حقيقة الموضوع الخارجى فى ذاته ، ومن هنا لانستطيع أن نقول هناك اتفاق أم اختلاف ، أى صحة وبطلان ، فيما يتصل بتعبير الامثال عن الموضوع الخارجى . وإنما نستطيع أن نتبين هذه الصلة فيما يتعلق بالامثال والذات المدركة ؛ فلدنيا الطرفان هنا حاضران ، لأننا نجد من ناحية أثراً يأتى إلينا من الخارج صادراً عن موضوع ما ، ونجد من ناحية أخرى ذاتاً تهب هذا الأثر صفة الرفض أو الموافقة والتيقن ، وبدرجة ما تكون هذه الموافقة أو الاقتناع أو التيقن يكون بالنسبة إلى الانسان مقداراً الصواب فى الشئ الخارجى . فكان المسألة ترجع فى نهاية الأمر إلى الذات

المدركة لأنها وحدها التي تقرر ما إذا كانت الأشياء قابلة للموافقة (التيقن) أو الرفض ، ولكننا نجد من ناحية أخرى أن الذات قبل أن تعلم شيئاً هي جاهلة بهذا الشيء ، والإنسان الجاهل لا يستطيع أن يحكم على شيء حكماً ما ، ولذا فإن الشخص الذي يريد أن يعلم شيئاً يحكم عليه — لأن التيقن ليس شيئاً آخر غير الحكم — أو الحكم — كما قلنا من قبل — هو التيقن ؛ نقول إن التيقن سيقوم على الجهل ، أى أننا لا يمكن أن نصل إلى معرفة صحيحة ، ليس فقط بحقيقة الأشياء ، بل وبما تبدو عليه بالنسبة إلينا في الخارج ، وهكذا نجد أن المعرفة غير ممكنة .

ولكن يلاحظ مع ذلك أننا هنا بيمدون عن ذلك التعارض الشديد الذي وضعه أرسيزيلاس والشكاك المتقدمون بين اليقين المطلق والجهل المطلق ، لأن المسألة هنا ليست على هذا النحو من التطرف ، إذ يفرق كرنيداس بين درجات مختلفة من اليقين ، وبالتالي لا ينظر إلى المعرفة باعتبار أنها تقوم على قطبين متعارضين بينهما هوة ، هما اليقين المطلق والجهل المطلق . فالهم إذن فيما آتى به كرنيداس في مذهبه الجديد قوله بتدرج الحقائق ، وبأن الانتقال من اليقين إلى الجهل ومن الجهل إلى اليقين يتم بطريقة تدرجية قد لا يمكن الشعور بها ، أعني أنه لا يمكن التفرقة بدقة بين الخطأ والصواب .

ثم نراه يستخدم من أجل هذا ، هذه الحجج التقليدية التي استخدمها أرسيزيلاس فيما يتصل ببراين الكومة أو حجة

الكذاب ؛ وبواسطة هذه الحجج وأمثالها يتبين أن الحدود بين الخطأ والصواب حدود قلقة غامضة ، وبالتالي لا وجه في الواقع للوصول إلى اليقين المطلق ، وإنما كل ما يجب على الإنسان أن يفعله هو أن يأخذ ببعض الآراء المحتملة لكي يستخدمها من بعد في العمل . ثم يذكرون بعد ذلك عن كرنيداس أنه حاول أن يقيم فلسفة طبيعية مشابهة تماماً لفلسفة هرقليطس ، والصلة بين طابع فلسفة هرقليطس في التغير الدائم وبين نظرية الاحتمال كما عرضناها هنا واضحة ، ولكن يعيننا خصوصاً فيما يتصل بالطبيعيات نقد كرنيداس للنظريات الرئيسية للرواقيين في الطبيعيات خصوصاً فيما يتصل باللاهوت ، ولذلك سنمضي بأن نذكر نقد كرنيداس لفكرة الله عند الرواقيين .

يقول الرواقيون إن الله يتصف بالحياة وبالفضيلة ، فيقول كرنيداس اعتماداً على مبادئ الرواقين أنفسهم إن هذا يؤدي إلى تناقض . لنبحث في هذا التعريف لله ، فنجد أولاً أن الله يتصف بالحياة ، وما هو متصف بالحياة يتصف قطعاً بالاحساس ، لأن كل حي حساس ، ويكون لله من الاحساسات ما للإنسان على الأقل ، أعني أن لله مثلاً حس الذوق فهو يشعر تبعاً لهذا بالمر والعذب ، وشموه بالمر والعذب من شأنه أن يحدث تغيراً فيه ، إذ يحدث العذب أثراً هو اللذة والمر يُحدث الألم . فمن هذا يتبين أن الله ، مادام متصفاً بالحياة ، فهو متصف بالتغير من حيث أنه خاضع للتأثر ؛ وكذلك الحال بالنسبة إلى بقية أنواع الحس . هذا إلى أننا إذا نظرنا إلى الحس

من حيث طبيعته وجدنا أنه عبارة عن تغير استحالة يحدث في الذات الحامسة ، أى أن كل إحساس يتضمن من هذه الناحية كذلك تغيراً ؛ فإذا كان الله متصفاً بالحياة فهو قابل للتغير ، ولكن ما يتغير لا يمكن أن يكون أزلياً أبدياً ، ولهذا فإن فكرة الحياة تتناقض مع طبيعة الله الأولى وجوهره الأسمى وهو أنه أزلى أبدي .

والنتيجة عنها نصل إليها إذا ما نظرنا إلى الصفة الثانية التي يتصف بها الله وهي صفة الفضيلة ، فنجد أن الله إذا ما اتصف بالفضيلة — وتبعاً لمبدأ الرواقين الذي سبق أن ذكرناه من أن الفضيلة واحدة ، والحاصل على فضيلة حاصل على كل الفضائل — نقول تبعاً لهذا لا بد أن يكون الله حاصلًا على جميع الفضائل ؛ ومن بين هذه الفضائل لا بد أن يكون متصفاً بفضيلة العفة أى مقاومة الشر ، ولا يمكن لهذه الفضيلة أن توجد إلا إذا كان الإنسان خاضعاً للتأثر بالشر ، ولا يكون الشيء قابلاً لهذا إلا إذا كان قابلاً للتغير أى للتكيف بأحوال مختلفة من خير وشر ، أعنى أن الله سيكون إذن قابلاً للتغير ، وإذا كان قابلاً للتغير فلن يكون حينئذ أزلياً أبدياً ، وهذا يتنافى مع جوهر الله . وكذلك الحال بالنسبة إلى كثير من الصفات التي ننسبها إلى الله ، فمثلاً لا يمكن أن ننسب إلى الله صفة اللاتناهي ولا صفة التناهي ، فلا يمكن أن يكون لا متناهيًا ، لأنه إذا كان كذلك فلن يكون ذا روح ، وإذا كان متناهيًا فسيكون هناك شيء يحتويه أكبر منه يخضع له ، أى لن يكون إلهاً . كما لا يمكن أن يكون متصفاً بأنه لا جسمي ، كما

لا يمكن أن يتصف بأنه جسمي . إذ لا يمكن أن يكون لا جسمياً ، لأن اللاجسمي تبعاً لمبادئ الرواقيين أنفسهم أو اللاجسمي عند الرواقيين هو الذي لا يفعل مثل (الزمان والمكان كما رأينا من قبل) ؛ فهو إذن لن يفعل ، وهذا يتنافى مع صفة أولى من صفات الله وهي الفعل . كما أنه لا يمكن أن يكون جسماً لأن الجسم فاني ، والله غير قابل للقضاء . كما لا يمكن كذلك أن تضاف إليه صفة الكلام ولا عدم الكلام : فلا يمكن أن تضاف إليه صفة عدم الكلام لأن الناس يشهدون جميعاً بالوحى ، كما لا يمكن أن يكون الله متصفاً بصفة الكلام لأن كل كلام يستدعى استحالة وتغيراً في الذات المتكلمة ، أعنى أنه لا بد في هذه الحالة من أن نفترض في الله تغيراً ، وهذا يتنافى مع الأزلية والأبدية . وهكذا نجد كرنيداس قد عني ببيان التناقض الذي يقع فيه الإنسان إذا ما حاول أن يصف الله بصفات إيجابية كالحياة والعلم والكلام ، إلا إذا فهمنا هذه الصفات بأنها ليست كصفات البشر ، فكأنه كان مبشراً إذن ، عن طريق هذا النقد ، بمنهج اللاهوت السلبي الذي سيأتى فيما بعد سواء في المسيحية أو في الإسلام ، وهو منهج إضافة صفات ، كلها ملووب ، إلى الله .

وكذلك نجد كرنيداس قد وجه كثيراً من النقد لبعض المذاهب الأخرى الرواقية خصوصاً مذهبهم في العِرافة ، وقد كان للعِرافة أثر كبير جداً عند الرواقيين ، وكانوا يؤمنون بها أشد الإيمان . فنجد كرنيداس يرد عليهم فيقول ، إن الحادث المستقبل

إما أن يكون اتفاقياً فلا يمكن تحديده ومعرفة ابتداءً ، وإما أن يكون ضرورياً فنستطيع أن نعرفه عن طريق العلم ، ولا حاجة بنا في هذه الحالة إلى العرافة والمفالة ... الخ .

ثم ينقدم مرة أخرى فيما يتصل بفكرة المصير والحرية أو الجبر والحرية ، فإن كريسيفوس قد حاول أن يبين أن ليس ثمة تناف بين الحرية وبين المصير أو الجبر ، فقال كرنيداس بأنه إذا كان ثمة قَدَرٌ ومصير فلا يمكن التحدث عن الحرية . كما أنه قد نظريتهم فيما يتصل بالصلة بين المصير وبين العلية ، فإن الرواقين يقولون إن العلية المطلقة تؤذن بالمصير المطلق ، فإما إذا نظرنا إلى الحوادث باعتبارها متسلسلة تسلسلاً دقيقاً علياً كانت الأشياء كلها مرتبة معينة بطريقة لا تقبل شيئاً من الاتفاق . ولكن كرنيداس يقول لهم : قد يكون هناك مصير ولا تكون هناك علية مطلقة على هذا النحو ، إذ هناك أنواع من العلل قد تأتي من خارج فتدخل فضولية على سلسلة العلل وتحدث الأثر المطلوب . أي أنه ، بعكس ما يقوله الرواقيون من الترابط التام الدقيق بين العلل بعضها وبعض ، يقول هو إن الطبيعة لا تخضع لهذه العلية المطلقة ، بل تخضع كذلك لنوع من التدخل الخارجي والانفصال بين الأشياء علياً .

هذا كل ما يسنينا من مذهب كرنيداس . ومنه نرى أن كرنيداس كان دافعاً إلى تحديد صفات الله تحديداً دقيقاً ، وإلى فهم كثير من المسائل الأصلية في العلم ، كالعلية ، على النحو الصحيح .

أما تلميذه كليثوماخوس ، فلم يفعل شيئاً أكثر من أنه عرض أقوال أستاذه ، ولم يأت بشيء جديد مطلقاً ، فلا داعى إلى الكلام عنه .

الشك المحدثون : أخذ الشك عند اليونان في القرن الثانى بعد الميلاد وجهاً جديداً يختلف كثيراً عن الوجه الذى كان عليه الشك القديم . فقد أصبح هذا الشك مدرسة قائمة بذاتها وأصبح أصحابه يلجأون إلى البرهنة الدقيقة والتفصيل للحجج التى يقوم عليها موقفهم هذا فى نظرية المعرفة . وأشهر الشكّاء الذين يمثلون هذا الشك الجديد أنسیداموس ، ولحسن الحظ بقى لنا منه كتاب الأقوال الفورونية ، فقد أبقاه لنا فوثيوس البيزنطى فى مجموعة كتبه ، تحت رقم ٢١٢ . وفى هذا الكتاب يحاول أنسیداموس أن يبين أن موقف فورون هو الموقف الوحيد الذى يؤدى إلى الحياة الطمئنة السعيدة التى ينشدها كل إنسان . والحجج المشهورة التى قيلت ضد إمكان المعرفة ، تكاد ترجع إلى الحجج التى صاغها أنسیداموس . ونستطيع أن نقسم أنواع الحجج المختلفة التى قدمها فى هذا الصدد إلى أنواع متعلقة بفكرة العلة ، وأنواع أخرى متعلقة بنظرية المعرفة عموماً . فبقيا يتصل بفكرة العلة ، زاد يوجه نقده فى هذه الناحية خصوصاً إلى الأبيقوريين ؛ وهو يقول من أجل هذا أولاً : هل يمكن أن نتصور العلة باعتبارها خفية ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فهل يمكن للعلامات الظاهرة أن تكون دليلاً على علل خفية ؟ ثم إن العلامات

يمكن أن تفسر تفسيرات مختلفة ، فالعلامة الواحدة قد تدل ، أو يفهم منها الإنسان أنواعاً من الفهم عدة . فالأطباء ، مثلاً ، الذين يَجِسُّون نبض إنسان ما يثبِّتون هذا النبض تأويلات مختلفة : هذا إلى أن الأيتقوريين يضطرون فيما يتصل ببعض المسائل إلى الاقتصاد على مصادرات يُسَلَّمُ بأنَّها هي العلل لشيء ما ، كما أنهم في أحيان أخرى يقولون بعلل لا يستخلصون منها مع ذلك كل ما تقتضيه ، كما أنهم لا يفرقون بين الآثار المختلفة التي تنشأ عن شيء واحد . ومن هذا كله يتبين أن فكرة العلية فكرة غير صحيحة . ويضاف إلى هذه الحجج ضد العلية حجج أخرى ضد المعرفة بوجه عام ، وهي الحجج العشر المعروفة باسم « المواقف الشكية » . فالحجة الأولى تقول أولاً بأن الإنسان يختلف عن الحيوان ، فما ينطبق على الحس الحيواني لا ينطبق على الحس الإنساني ، وبالتالي يختلف الإحساس بالنسبة إلى كل من الإنسان والحيوان . وهنا نجد أن سكستوس أمبريكوس في عرضه لهذه الحجة يضيف إلى ذلك أن الحيوان أرفع مقاماً من الإنسان .

والحجة الثانية هي أن الاحساسات تختلف باختلاف الأفراد ، إن فيما يتعلق بالنفس أو بالبدن . والحجة الثالثة أن الاحساسات في إدراكها لشيء ما تختلف فيما بينها وبين بعض في إدراكها لهذا الشيء ، فهذا الحس يصوره على نحو غير الذي يصوره عليه الحس الآخر . والحجة الرابعة ، هي أنه في داخل الحس الواحد تختلف الإحساسات التي من نوع واحد ، بحسب اختلاف حالة الشخص

أثناء الحس . والحجج الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة ، تتعلق بالأحوال المختلفة التي بها لا يكون الاحساس صحيحاً في الواقع من حيث الاختلاف في الإدراك الحسي بالنسبة إلى البعد ، أو صلة شيء بشيء ، أو مقداره ... الخ . ففي هذه الأشياء يلاحظ دائماً أن هناك اختلافاً بين الحواس بحسب هذه الإضافات أو النسب . والحجة العاشرة والأخيرة تتعلق بما هناك من أخطاء كثيرة في المعرفة التقليدية ، التي يأخذها الخلف عن السلف .

إلا أن الصورة الكاملة الدقيقة للحجج التي قال بها الشكاك ضد إمكان المعرفة ، تتمثل على وجه الدقة ، لا عند أنسிடاموس ، بل عند أغريبا ، وكل من أنسிடاموس وأغريبا قد عاشا معاً تقريباً في حوالي القرن الأول قبل أو بعد الميلاد . فقد صاغ أغريبا الحجج الخمس المشهورة ضد إمكانية المعرفة فقال : الحجة الأولى إن كل قول يمكن أن نضع بإزائه قولاً آخر معارضاً له ، وفي نفس الدرجة من اليقين ، وهذا ما يسمى باسم التعارض ، أو التناقض . والحجة الثانية : أننا لو قلنا إن المبادئ ممكن أن تعرف ، فلا يمكن أن يتم ذلك إلا عن طريق المصادر ، أعني أن كل قول يتصف بصفة « الافتراضية » . والحجة الثالثة : أنه لكي يبرهن على قول ، لا بد أن يستخدم قول أسبق منه ، وهكذا باستمرار إلى غير نهاية ، فكأننا سننتهي إلى تسلسل غير منقطع . والحجة الرابعة : أنه لكي يبرهن على شيء ، لن يبرهن

عليه إلا بنفس الشيء ، وهذا ما يسمى باسم « الدور » . والحجة الخامسة والأخيرة ، هي المعروفة باسم « حجة الدائرة المغلقة » ، ومعناها أن كل إثبات لإمكانية المعرفة ينطوى قطعاً على دور ، وذلك لأنني حينما أثبت إمكانية المعرفة ، أوقدرة العقل على المعرفة ، لن أستطيع أن أثبت ذلك إلا بالاعتماد على قدرة العقل ، فكأنني أثبت الشيء بالشيء نفسه ، وهذا تحصيل حاصل .

وقد ظلت هذه الحجج الخمس الصورة النهائية للشك في العصر القديم ، وأصبحت فيما بعد النموذج الأعلى لكل شك في نظرية المعرفة ، وما أتى بعد ذلك من شكاك في القرون التالية خصوصاً في القرن الثاني بعد الميلاد ، لم ينفقوا شيئاً جديداً ، وإنما عرضوا فقط ما قاله المحدثون والأقدمون . ومن أهم من يستحق الذكر من هؤلاء الشكاك المتأخرين سكستوس أمبريكوس . ففي كتابه « ضد التوكيدين » ، وكتابه « ضد الرياضيين » نجد سكستوس قد عرض مذهب الشكاك ، خصوصاً من خلال بيان التناقض الموجود بين المذاهب الفلسفية بعضها وبعض . وقد أصبحت هذه الحجة ، حجة بيان تناقض المذاهب الفلسفية بعضها وبعض ، من أهم الحجج التي يستخدمها الشكاك إبان ذلك الدور . ولهذا فإن أهمية سكستوس أمبريكوس ، ليست في أنه أتى بشيء جديد ، وإنما فيما خلفه لنا من عرض ، إن لمذهب الشكاك القدماء والمحدثين سواء بسواء ، أو لمذهب فلاسفة قد ضاعت كتبهم .

شتاء الفكر اليوناني

فيلون

ولأول مرة ننتقل من فيلسوف لم يعتمد على الدين ، ولم يجعل الأساس في كل تفكيره الحقيقة الدينية إلى فيلسوف آخر يعتبر لاهوتياً أكثر مما يعتبر فيلسوفاً ، لأن الأصل عنده لم يكن الفلسفة وإنما كان الدين ؛ ولأول مرة سنجد هذا النزاع القوى بين الفلسفة وبين الدين أو بين العقل والنقل عند أول الأديان السماوية الثلاثة الرئيسية ، ونعني به الدين اليهودي .

يمتاز فيلون عمن سبقه من المفكرين اليهود بأننا نجد لديه لأول مرة الحقيقة الدينية وقد وضعت في صيغة فلسفية ، والمبادئ العقلية الصرفة التي تقوم عليها الحقيقة الدينية ، كما نجد المعارضة بين ما يقتضيه العقل وبين ما يقوم به النقل واضحة مشعوراً بها كل الشعور . فقد كان التفكير اليهودي في الأسكندرية إلى ما قبل ذاك التاريخ لا يكاد يتجاوز هذه التأثيرات البعيدة التي غزت الأسكندرية في ذلك العصر ، مما أدّى إلى قيام نهضة في الفكر اليهودي في الأسكندرية كان مظهرها الأول ترجمة التوراة إلى اللغة اليونانية . ولكن الشخصيات التي عنيت بالوقوف موقفاً خاصاً بإزاء هذه الحقائق التي أتت بها الفلسفة اليونانية لم تكن بذات قيمة كبيرة ، ولذا جاءت أبحاثها أقرب ما يكون إلى اللاهوت والكلام

منها إلى الفلسفة بالمعنى الصحيح . وإنما نجد ذلك ممثلاً لأول مرة عند فيلون الذي استطاع أن يجمع بين الثقافة اليونانية — وقد حصل معظم أجزائها واستطاع أن يحيط بها إحاطة كبيرة — وبين التفكير اليهودي الذي كان يؤمن به إلى جانب هذا إيماناً كبيراً . فلم يكن له حينئذ أن يرفض الواحد لحساب الآخر ، وإنما كان ممثلاً لذلك النوع من الفكر الذي هو خليط بين الفلسفة والدين أو بين التفكير العقلي والفهم النقلي ؛ مما يجعل لفيلون في هذا الباب أهمية خاصة ، خصوصاً إذا لاحظنا أننا نستطيع أن نعدّه النموذج الأعلى الأول لكل تيار فكري سار في هذا الاتجاه بما سنراه واضحاً كل الوضوح فيما بعد إن في الفلسفة المسيحية أو في الفلسفة الإسلامية .

وإننا لنرى فيلون في أول الأمر مؤمناً باليهودية كل الإيمان : يؤمن بكتبها ويستقد أن هذه الكتب لا يمكن أن تكون إلا إلهية صادرة عن وحى إلهي ولا لما استطاعت البقاء تلك المدة الطويلة ، فبقاؤها دليل إذن على مصدرها الإلهي . وهو لا يستثنى في هذا كتاباً من الكتب التي تشتمل عليها التوراة ، وإنما يأخذ بها كلها ولا ينكر صحة أى كتاب منها ، بل ولا ينكر أن تكون الأسفار الخمسة حقاً من وضع موسى . وعلى هذا نستطيع أن نقول من هذه الناحية إنه كان مؤمناً أشد الإيمان بالحقائق النقلية . وكان إلى جانب هذا من ناحية أخرى شديد العناية بالفلسفة اليونانية ، وذلك لأن الفلسفة اليونانية قد غزت العقول في ذلك العصر ، وكان على

العقول المفكرة أن تقف موقفاً واضحاً بإزاء هذه الفلسفة فيما يتعلق بصلتها بالحقائق الدينية اليهودية ، فكانت طريقة فيلون في أخذه للمذاهب اليونانية أن يقول إنها هي الأخرى تعبّر عن الحقيقة ، فإذا كانت التوراة تعبّر هي الأخرى عن الحقيقة والفلسفة اليونانية كذلك ، فلا ضير إذن على رجل الدين أن يأخذ بكلتا الثقافتين . وكل ما هنالك من فارق بين الفلسفة اليونانية والأقوال الدينية أن الأقوال الدينية أكل وأتم ، وإن كانت أقل تفصيلاً وتدقيقاً ، بينما الفلسفة اليونانية أقل شمولاً ، ولكنها أكثر تفصيلاً وأدق صياغة . ولهذا كان على فيلون أن يبين ما هنالك من صلة وثيقة بين الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية .

وقد كانت ثقافة فيلون أقرب إلى اليونانية منها إلى العبرية ، لأنه كان يأخذ ثقافته مباشرة عن التراجم اليونانية للنصوص العبرية أكثر من أن يأخذها عن الأصول العبرية نفسها ، فكان تأثيره بالفلسفة اليونانية أوضح في الواقع وأعمق من تأثيره بالديانة اليهودية . ومن هنا كان فيلون أقرب ما يكون إلى الفكر الذي يفكر حراً ، مع إضافته — لكي تتفق الحقيقة الدينية مع الحقيقة الفلسفية — شيئاً من الأقوال الدينية لكيلا تكون هذه الحقيقة الفلسفية عارية أو خارجة عن الدين . وإن كان الطابع اللاهوتي مع ذلك لا يزال يطبع جميع تفكيره حتى لم يكن أن يقال إن الأصل في التفكير عند فيلون ليس هو الفلسفة ثم انتقل منها إلى الدين ، وإنما يجب أن يقال إن الأصل هو الدين ،

ولست الفلسفة لديه إلا عدة ووسيلة لا كتناء الحقيقة الدينية . وعلى الرغم من هذا نرى فيلون حريصاً على أن يطرح من نفسه كل تعصب ديني . فهو لا يؤمن فقط بما قاله الفلاسفة اليونانيون ثم الهنود ، وخصوصاً بما قاله أفلاطون ، بل لا ينكر كل فضل وقيمة للدين الشعبي اليوناني . ونحن نراه في تفكيره كثيراً ما تأثر بالمعتقدات الشعبية الدينية عند اليونان ، فهو مثلاً في نظريته في الكواكب باعتبارها أجساماً حية — وإن كان هذا القول قد قال به أيضاً أرسطو في صورة مذبذبة — نقول إن فيلون في قوله بهذا القول ، إنما تأثر أكثر ما تأثر بالعقائد الدينية اليونانية الشعبية . ومن بين المفكرين اليونانيين الذين عني بهم فيلون أشد العناية نجد في المقام الأول أفلاطون ، ثم الفيثاغورية المحدث والرواقية . أما المدرسة المشائية الجديدة التي يمثلها شراح أرسطو وعلى رأسهم الاسكندر الأفروديسي فلم يكن له أن يُعنى بها ، لأن التدقيق العلمي الذي جرت عليه هذه المدرسة ما كان ليتفق مع النزعة الصوفية التي سادت تفكير فيلون .

ولكن إذا كان فيلون قد اضطر لإذن إلى الأخذ بهاتين الناحيتين ، فإنه كان لا بد يشعر شعوراً قوياً وانحماً بالتعارض بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية العقلية ، فما السبيل للتخلص من هذا التعارض أو للقضاء عليه ؟ أو ما السبيل لبيان ما هنالك من تشابه قوى بين الفلاسفة اليونانية ، والعلماة اليهودية ؟ وجد فيلون أمامه طريقين : الأول الاعتقاد بتأثير الملائكة اليهودية في كل التفكير

اليوناني ، ثم تفسير النصوص الدينية من ناحية أخرى تفسيراً يتلاءم مع الحقائق التي أتت بها الفلسفة اليونانية ، أى اتخاذ طريقة « التفسير الرمزي » في فهم النصوص الدينية . فمن الناحية الأولى يقول فيلون إن الأصل في كل تفكير كائناً ما كان الديانة اليهودية ، فهي التي أثرت في كل تفكير سواء أكان تفكيراً يونانياً أو غير يوناني ، ولا نستطيع أن نجد مكاناً على الأرض في عصر من العصور لم يتأثر بهذه الديانة . ولا يجد فيلون حرجاً في أن يقول إن مذهب هرقليطس في الأضداد قد أخذ مباشرة عن سفر « التكوين » ، كما أن الصورة التي أعطيت عن الحكيم اليوناني مثلاً هي نفس الصورة التي نجدها في قصة أيوب . وهكذا نجد باستمرار أن الفلاسفة اليونانيين في كل أفكارهم قد تأثروا تأثراً كبيراً بالتفكير اليهودي الممثل في النصوص الدينية اليهودية الباقية .

ولكن لكي يفلح هذا المنهج ، ولكي يكون في وسع فيلون أن يبين أن كل الأفكار اليهودية توجد في الفلسفة اليونانية ، كان عليه أن يفسر النصوص الدينية تفسيراً رمزياً على أساس أنها تحتوي جميعاً على هذه الأفكار التي أتت بها الفلسفة اليونانية . فباتخاذ منهج التفسير الرمزي يستطيع فيلون أن يبين هذه الحقيقة ، وهي أن الأفكار اليهودية توجد بتمامها في الفلسفة اليونانية . وكل ما هنالك من فارق ، إنما هو في صياغة الحقيقة الدينية في الفلسفة اليونانية بطريقة واضحة مفصلة . وهذا المنهج الخطر جداً في استعماله ، والذي يستعين به دائماً رجال الدين في

كل لحظة يجدون فيها النص الديني لا يتلاءم في حروفه ومعانيه الظاهرية ، مع ما يؤدي إليه التفكير العقلي ، هذا النهج قد استخدمه ، أو أساء استخدامه ، فيلون إلى أقصى حد . وهو يشبه النص بالجسم ، والمعنى الرمزي بالروح . ويستطيع الإنسان أن يأخذ بواحد من الاثنين ؛ فهذا لا قيمة له في الواقع في نظر فيلون . ولكننا نراه يميل إلى الأخذ بالمعنى الرمزي ، أو الروح ، على حساب الأصل الذي يؤخذ مباشرة من النص بحروفه . فهو وإن كان قد شعر بما هنالك من تعسف شديد ، بل وأحياناً كثيرة من مخالطة ظاهرة واضحة ، نجد أنه مع ذلك يأخذ بهذا النهج الرمزي في كل شيء تقريباً ، لأنه مضطر إلى هذا نظراً إلى ما هنالك من خلاف بين التفكير اليوناني والأقوال اليهودية . وهو لا يعتمد في هذا فقط على تأويل الألفاظ بحسب اللغة التي كتبت بها ، بل وعلى تأويل الألفاظ بحسب لغات أخرى ، فتراه مثلاً يفسر اشتقاق بعض الألفاظ العبرية عن طريق الألفاظ يونانية ، مع أنه لا صلة مطلقاً من ناحية الاشتقاق بين هذه الألفاظ اليونانية والألفاظ العبرية . بل وأكثر من هذا ، يذهب إلى حد اتخاذ الترجمة الخاطئة لبعض فصول التوراة كأساس لهذا النهج الرمزي ، لأنه يجد في هذه الترجمة الخاطئة ما يعينه أكثر على تطبيق هذا النهج ، فليس بغريب إذن أن ينظر إلى هذه الترجمة اليونانية باعتبارها أصح من الأصل العبري .

وقد قلنا إن فيلون شخصية لاهوتية قبل كل شيء ، وقلنا

أيضاً إنه بدأ من الدين واستعان بالفلسفة — لا العكس — كما هي الحال بالنسبة إلى جميع الفلاسفة اليونانيين السابقين ، أو إلى كل فيلسوف بالمعنى الحقيقي لكلمة فيلسوف ؛ ولهذا نجد أن الحقيقة الدينية عنده هي الأصل في كل تفكير ، وهي التي تطبع الحقيقة العقلية لديه بطابعها الخاص ، ومن هنا كان علينا أن نبدأ ببيان الحقيقة الدينية عند فيلون ، أى بالناحية اللاهوتية في تفكيره ، كي نتقل منها فيما بعد إلى الناحية الفلسفية بالمعنى الضيق .

وهذا يبدو أول ما يبدو وبأوضح صورة في فكرة فيلون عن الله . وهنا نجد لأول مرة في تاريخ التفكير الدينى أو الميتافيزيقى فكرة اللاتماهى ، باعتبار أنه أعلى درجة من التماهى . فالحال قد انقلب هنا إلى الضد تماماً مما كانت عليه الحال من قبل في التفكير اليونانى : فقد كان اليونانى ينظر إلى اللاتماهى باعتباره أخطر درجة من التماهى ، لأن التماهى هو الذى له طبيعة وهو المحدود ، وما له طبيعة وما هو محدود أعلى درجة قطعاً من الشيء اللاتماهى ، غير المحدود بطبيعته . ولكننا نجد فيلون — وكان في هذا خارجاً على الروح اليونانية — يقلب الوضع فيجعل اللاتماهى أعلى درجة من التماهى باعتبار أن اللاتماهى هو الذى يعم ويشمل كل متناه ، ومن حيث أن اللاتماهى هو الحاوى لصفات لا حصر لها ، بينما التماهى هو الذى يشتمل على صفات محدودة ، أو نهائية — وما هو أدنى في الصفات ، هو قطعاً أدنى في الدرجة ، كما أن ما هو أعلى في الصفات أعلى في الدرجة — لهذا فإن اللاتماهى ، أعنى الذى

يشتمل على كثير جداً مما لا يتناهى من الصفات أعلى من المتناهى ،
 أى الذى يشتمل على عدد محدود معلوم من الصفات . ومن هذا
 التفسير لفكرة المتناهى وغير المتناهى (اللامتناهى) عند كل من
 التفكير اليونانى وتفكير فيلون ، نجد أن ما يقصده الواحد من
 المتناهى واللامتناهى ، ليس هو الذى يقصده الآخر . فاللامتناهى
 عند اليونان هو الذى لم يأخذ صورة بعد ، أو الذى تكون صورته
 ناقصة ، ويقبل اتخاذ أى صورة ، والمتناهى هو الذى أخذ صورة
 معينة وأصبح ذا طبيعة معلومة . أما عند فيلون فإن اللامتناهى
 هو الذى لا يمكن حصر صفاته ، ولا يقصد به الذى لا توجد له
 صفة معلومة . والمتناهى هو المحصور الصفات ، ولا يقصد به المعلوم
 الصفات . فيجب أن يلاحظ هذا الفارق بالدقة ونحن نفسر التفرقة
 بين المتناهى واللامتناهى عند كل من التفكير اليونانى وتفكير
 فيلون ، أو التفكيرى الدينى من جهة أخرى بوجه عام .

والله ، لما كان هو اللامتناهى ، لأنه يشمل كل الصفات
 الكمالية الممكنة أو الوجودية ؟ ولما كان من ناحية أخرى يشمل
 هذه الصفات اللامتناهية بدرجة لامتناهية ؟ ولما كان العقل
 الإنسانى من ناحية أخرى غير قادر على إدراك اللامتناهى — لهذا كله
 لا نستطيع فى الواقع أن ندرك الله . ولهذا نجد فيلون من ناحية
 ينظر إلى صفات الله باعتبارها سلوباً ، ولكننا نجد من ناحية أخرى
 ينعى الله بصفات إيجابية ، لأنه لا بد له أن يحدد هذه الصفات
 السلبية على أساس فكرة لديه عن ماهية الصفات الثبوتية الواجبة

فه . ولم يستطع فيلون أن يتخلص من هذا التعارض بين الصفات الثبوتية وبين الصفات السلبية ، ولهذا فمُنشِر فقط إلى أنه قال بكلمتا الناحيتين دون أن يستطيع أن يحلّ هذا التعارض بين الاتجاهين ، لأنه كان في الواقع إما أن يأخذ بالاتجاه السلبى في تحديد صفات الله أو أن يأخذ بالاتجاه الإيجابى في تحديد هذه الصفات . ولم يكن في استطاعته أن يتخذ سبيلاً ثالثاً ، إلا إذا كان ذلك على أساس التصاعد بين الصفات الإيجابية والصفات السلبية ، من حيث أن السلب تال بعد هذا للإيجاب ، ويكون السلب أو الصفات السلبية في درجة أعلى من الإيجاب أو الصفات الإيجابية (الثبوتية) . فمن الناحية الأولى ، أى من ناحية الصفات السلبية التى ينسبها فيلون إلى الله ، يرى فيلون أن الله هو اللامتناهى فى مقابل المتناهى ، والحاوى فى مقابل المحوى ، والثابت فى مقابل المتغير ، والدائم فى مقابل الزائل ، والعامل فى مقابل الناقص ، والأبدى فى مقابل الحادث أو المخلوق .

ولا يستطيع الإنسان أن يحدّد صفات الله بطريقة أوضح وأكثر تفصيلاً ، لأن كل ما يستطيع أن يصل إليه من صفات لا بد أن يتخذها تما هو فى نطاق عقله ، وما هو فى نطاق العقل مأخوذ مباشرة عن طبيعة العقل الإنسانى أى عن طبيعة العقل المخلوق الناقص المتناهى ، وما يصدر تبعاً لهذا عن ذلك العقل يتصف بهذه الصفات المتنافية مع صفة اللامتناهى . وإذا قلنا عن الله إنه متصف بصفة ما ، فذلك يكون بطريقة سلبية باستمرار :

فنقول عنه إنه فاضل أفضل من الفضيلة ، وخير أكثر خيراً من الخير ، وحكيم أكبر حكمة من الحكمة ، وقادر أكثر قدرة من القدرة ؛ وهكذا باستمرار لا نستطيع أن نضيف إلى الله إلا هذه الصفات السلبية ، لأننا إذا أثبتنا له صفة إيجابية ، فقد أضفنا إليه صفات تتعارض تمام التعارض مع طبيعته . ولهذا نجد فيلون لا يريد أن يُنقَى على أية صفة من صفات الله ، بل ينعت به بأنه الموجود بلا كيف ولا صفة *απουος* ، ويخرج كل الصفات الأخرى عن الله ، ولا يبقى له غير صفة واحدة هي صفة الوجود : فنحن نعرف أن الله موجود ، ولكننا لا نعرف مطلقاً كيفية هذا الوجود ؛ فهو إذن وجود بلا كيف ، لأنه ليس في مقدورنا أن نحدد طبيعة هذا السكيف . ولذا يجب ألا نبقى من بين أسماء الله إلا على اسم واحد ، وهو الاسم الذي يدل على الوجود أعني « يَهْوَا » .

ولم يكن فيلون أن يقول بهذه الصفات السلبية لله ، إلا لأن في ذهنه نموذجاً على الأقل للصفات الإيجابية اللاتقة بالله ، وهو قد اضطر على أقدر تقدير أن يضيف إلى الله صفة الوجود ؛ وكان مضطراً إلى هذا بطبيعة الحال لأننا لو أخرجنا عن الله صفة الوجود ، لم يكن ثمت داع بعدئذٍ للتحدث عنه على وجه الإطلاق . ومهما يظهر في فكرة الوجود بالنسبة إلى الله من تناقض يتنافى مع مقام الألوهية ، إذا ما فسرنا وجود الله على النحو الذي نفهم به الوجود الإنساني ، فإن فيلون واللاهوت السلبى بوجه عام قد اضطر دأعاً إلى إضافة صفة الوجود إلى الله . ولذا كان على فيلون أن

يقول بأن لله صفات ثبوتية إلى جانب الصفات السلبية التي ذكرناها من قبل . وهذه الصفات الإيجابية يجب أن يراعى فيها أولاً وقبل كل شيء أن تكون ممثلة لكمال الله إلى أعلى درجة ، فإذا وصفناه بالعلم فيجب أن يكون هذا العلم أعلى درجة من العلم ، وإذا وصفناه بالقدرة كانت هذه القدرة أعلى درجة من القدرة ، وكذلك الحال في بقية الصفات التي نعزوها إيجابياً إلى الله . والتهج الذي يجب أن يستخدم في هذه الحالة هو منهج الماثلة أو التمثيل . والتمثيل هنا ينسحب من الإنسان على الله ، فنضيف إلى الله الصفات الرئيسية التي تكون الصفات الكمالية في الإنسان .

ويعيننا خصوصاً من بين الصفات الإيجابية التي يضيفها فيلون إلى الله صفتان : الأولى الخير ، والثانية القدرة . أما عن صفة الخير ، فيلاحظ أن فيلون ينعت الله بأن صفة الأولى والرئيسية والتي ترتب بالنسبة إليها بقية الصفات هي صفة الخير ، فالله عنده مصدر للخير في الوجود ولولاه لما كان ثمت خير . وهو هنا قد تأثر بأفلاطون حينما جعل من فكرة الخير الفكرة الأولى وصورة الصور : وتبعاً لهذا القول أنكر فيلون أن يفعل الله القبيح ، فكل ما يفعله الله خير ، وكل ما يصدر في العالم من شر لا يمكن إضافته إلى الله ، لأن ما هو خير لا يمكن أن يصدر عنه إلا الخير ، وإنما يصدر الشر عن عنصر مضاد لله ، وهذا العنصر — كما سنرى بعد قليل — هو المادة . والصفة الثانية هي صفة القدرة ، وهنا يلاحظ أن فيلون قد حاول أن يجمع بين صفات الله عند الرواقيين ، وبين ما أتى به

— والأديان جميعاً — من فصل بين العالم وبين الله ، فهو ينظر إلى الله باعتباره أن له قدرة ، لأن الأصل في الله دائماً أن يفعل ، وفعله يسود العالم أجمع — ويمكن هذا الفعل — إذا ما أردنا أن نعبر عن الفارق والهوة الهيدة بين الله وبين الحوادث أو المخلوقات — لا بد أن نتصوره بطريقة من شأنها أن تحول بيننا وبين النظر إلى هذه القدرة باعتبارها علة باطنة في الوجود ، وإنما هذه القدرة عند فيلون قدرة عليا بها يتم حدوث الأشياء وتجرّكها وكل ما يجري في الكون من أحداث . ولكن ذلك لا يتم مباشرة بأن تتصل هذه القوة العليا بالمخلوق ، وإنما يتم ذلك عن طريق عدة وسائط . وهذه الوسائط هي القوى الإلهية ، والقوى الإلهية عدة أنواع عند فيلون ، يُعنى بأن يذكر من بينها خصوصاً أربعة أنواع : فهو يذكر أولاً الأنواع التي على مثال الصور الأفلاطونية وهي التي تكون نماذج يُخلق على غرارها ما هو موجود ، والقوى الثانية من نوع القوى المنصرية السائدة في الطبيعة عند الروائيين ، والنوع الثالث هو الملائكة في المعتقدات اليهودية ، والنوع الرابع هو الجن في المعتقدات الشمية اليونانية . وعن طريق هذه القوى المختلفة يتصل الله أو فعل الله بالكون . والله لا يُدرك في الواقع في فعله من حيث هو فعل ، ولكن في آثار هذا الفعل . والتي يعيننا خصوصاً فيما يتصل بنظرية الوسائط هذه ، « فكرة الكلمة » أو اللوغوس λόγος .

وتاريخ هذه الفكرة تاريخ شائق ؛ فقد تطورت كثيراً عند

اليوناني ، وعند اليهود ، وعند فيلون ، وعند المسيحية بوجه خاص . فهناك مقدمات تاريخية كثيرة لنظرية اللوغوس سواء في الكتابات اليهودية أو في الفلسفة اليونانية . ففما يتصل بالكتابات اليهودية نجد أن اللوغوس يذكر صراحة في الكتب الأولى من التوراة كما يذكر في كتاب « الحكمة » المنسوب إلى سليمان ، والذي كتب في الواقع في عهد الامبراطور أغسطس ، على صورة الصوفيا أو الحكمة . ثم نجد بعد ذلك أن فكرة الحكمة قد لعبت دوراً خطيراً في المسيحية عن طريق الانجيل الرابع ، ولسنا ندري على وجه التدقيق في أي وقت كُتِبَ ، وإن كاتب الأرجح أن يكون قد كتب في القرن الثاني وتحت تأثير فيلوني صرف ، ولو أن كثيراً من المؤرخين ممن يريدون أن يثبتوا أسبقية الانجيل الرابع على أقوال فيلون في الكلمة يقولون إن فيلون لم يكن الأساس في فكرة الكلمة في الانجيل الرابع ، وإنما أضيفت ، انتحالاً ، هذه الكتب التي تعبر عن فكرة اللوغوس إلى فيلون ، فالصحيح الأصلي سيكون حينئذ الانجيل الرابع ، وليس العكس ، وبهذا الرأي قد أخذ بعض المؤرخين ، ولكن الأرجح الآن أن فيلون قد قال وتوسع جداً في مذهب اللوغوس وأخذه عن مقدمات تاريخية يونانية ويهودية ، وأن الانجيل الرابع هو الذي كتب تحت تأثير فيلون .

وأياً ما كان الرأي ، فإنه يشاهد أن اليهودية في كتاباتها المقدسة كان لها أثر كبير في تفكير فيلون من حيث نظرية اللوغوس .

ولكن الأثر الحقيقي الأكبر في هذه الفكرة عند فيلون هو الفلسفة اليونانية ، فنحن نجد من ناحية أن فكرة اللوغوس قد لعبت دوراً خطيراً جداً عند الرواقين باعتبار أنها القوة التي تحفظ الموجودات جميعاً أو باعتبار أنها العلة المشتركة للقوّة لجميع الأشياء . إلا أنه يلاحظ أننا لا نستطيع أن نمدّ الرواقية وحدها هي المصدر لنظرية فيلون في الكلمة ، فإن الكلمة عند فيلون تحتفظ بدرجة وسطى بين الله أو الألوهية وبين المخلوق ، بينما نجد الكلمة عند الرواقية قد أصبحت هي الإله الأكبر وهي باطنة في جميع الموجودات لا مخلوقة ، وعلى هذا يجب أن نبحث عن مصدر آخر لفكرة الكلمة عند فيلون ، ونجد ذلك في فكرة اللوغوس عند هرقليطس .

فهركليطس قد قال باللوغوس على اعتبار أنه القانون الذي يجري على أساسه أنواع التغير المتضادّ في الوجود ، وهو مبدأ الانقسام ، وإن كان الانقسام بعد ذلك عند هرقليطس يصبح وحدة ، إذ قال بفكرة «هوية المتناقضين» *coincidentia oppositorum* .

إلا أن فكرة اللوغوس عند هرقليطس لا تكفي كذلك لتفسير العنصر الجديد ، الذي دخل نظرية فيلون في الكلمة . إذ أن الطابع الرئيسي لفكرة الكلمة عند فيلون هو أن الكلمة هنا أصبحت معقولة ، والمقول في هذه الحالة لا يمكن أن يستخلص مباشرة من التزاوج بين فكرة اللوغوس باعتباره المبدأ الحافظ للأشياء ، واللوغوس باعتباره مبدأ الفصل بين الأشياء ، ولذا سنجد أن ثمة عنصراً ثالثاً مزدوجاً قد أثر في فيلون في فكرته عن

الكلمة . وهذا العنصر الثالث المزدوج هو أفلاطون فى نظريته فى الصور ، ثم الفيثاغورية المحدثه فيما يتصل بفكرة الواحد . أما فيما يتعلق بتأثر فيلون بالرواقية فيلاحظ أنه ، كما يقول فلوطرخس ، قد نظر الرواقيون إلى الكلمة باعتبار أنها الله ، وأنها القوة الحافظة لجميع الأشياء ، وأن هذه القوة تسود الموجودات جميعاً لأنها الحافظة لها كلها . وفيلون يضيف إلى « الكلمة » هذه النعمت : فهو ينعتها بأنها القوة السائدة فى الكون ، وبأنها حالة فى كل مكان ، وبأنها باطنة فى الموجودات ، وبأنها كقوة الحياة المتطورة فى الموجودات ، أو بتعبير رواقى ، أنها البذور أو اللل البذرية التى منها تنشأ الموجودات ، وتبعاً لهذا ستكون « الكلمة » باطنة فى الكون ، وقوة لسنا ندرى بمدى هل هى قوة معقولة أو ليست معقولة . أما بالنسبة إلى المذهب الرواقى ، فإنها فى الواقع ليست قوة معقولة ، لأن المعقول بالمعنى الأفلاطونى أو الأفلوطينى ، لم يعترف به الرواقيون ، كما رأينا من قبل . ويؤيد فيلون فكرة الكلمة مفهومة على هذا الأساس ، أى باعتبار أنها العلة الباطنة فى الموجودات ، بنفس الأدلة التى يسوقها الرواقيون من أجل إثبات « الكلمة » . فهو يقول ، كما يقول الرواقيون ، إن بالعالم خلاء ، ولكن هذا الخلاء الذى يوجد فى العالم من شأنه أن يجعل هوّة وانفصالاً وشقاقاً بين الموجودات ، فما هى القوة التى تربط بين الموجودات وتجعل هذه الموجودات المنفصلة فيما بينها وبين بعض مترابطة متحدة ؟ لا يمكن فى هذه الحالة إلا أن نفترض قوة سائدة فى جميع الموجودات ، من

شأنها أن تربط بين جميع الأجزاء المختلفة للوجود ، وهذه القوة هي « الكلمة » أو اللوغوس .

ولكننا نجد أن هذا المذهب في « الكلمة » لا يمكن أن يتفق إلا مع مذهب يقول بوحدة الوجود . أما المذهب الثنائي والذي يقول بالعلو المطلق أو العلو أيًا كان بالنسبة إلى الله في صلاته بالكون ، مثل هذا المذهب لا يمكن أن يتفق وإياه أن يقال عن الكلمة إنها باطنة في الكون على صيغة قوة حادثة فيه وهي في الواقع الله . فيجب إذن أن نبحت عن قوة تفصل ، أو من شأنها أن يتفق وإياها أن يكون ثمة انفصال ، بين الله وبين الكون أو المخلوق . ولذا يأخذ فيلون بما قال به هرقليطس في نظريته في اللوغوس ، فاللوغوس عند هرقليطس هو مبدأ انفصال بين الأشياء المتضادة في الكون . وهذا الانفصال هو في الواقع منشأ المخلوقات ، ومن شأنه أن يؤدي إلى الفصل بين القوة الخالقة والموجودات المخلوقة . ولكن فيلون لا يذهب مع هرقليطس إلى أقصى نظريته ، فإن هرقليطس في نظريته في اللوغوس يدعونا في نهاية الأمر إلى القول بالاتحاد أو الهوية بين التناقضات ، ومن شأن هذا الطابع الجديد للوغوس باعتباره مبدأ الانقسام أن يجعل في وسع الإنسان أن يقول بشيء من الهوية أو الامتزاج بين المخلوق وبين الخالق . ولكن فيلون ينكر كل الإنكار قول هرقليطس هذا ، إذ يرى من غير المعقول أن يضاف إلى الشيء الواحد — وفي آن واحد ومن جهة واحدة — صفتان متناقضتان ، وبهذا يحتفظ فيلون لله بكل علوه .

إلا أن اللوغوس — مفهوماً على هذا النحو، وليس كما تكونت ثنائية مطلقة، ولكي يقوم اللوغوس بمهمته الرئيسية — يجب ألا يكون قوة مادية، بل قوة عاقلة ومعقولة، ولهذا نجد فيلون في نهاية الأمر يحيل اللوغوس الرواق إلى معقول أفلاطوني، وهو هنا قد تأثر كل التأثر بفكرة الصور الأفلاطونية، واللوغوس هنا نجدهم متخذاً صورتين: صورة متأثرة بكل التأثر بالفيثاغورية الحديثة، وصورة أخرى متأثرة بالأفلاطونية. فمن ناحية التأثر بالفيثاغورية الحديثة، نجد أن فيلون يقول إن اللوغوس هو الواحد، ولكنه لا يذهب مع الفيثاغوريين المحدثين إلى القول بأن الواحد هو الله، وإن كنا نحمد كثيراً من العبارات تؤذن بمثل هذا القول عند فيلون، ثم ينظر مرة أخرى إلى «الكلمة» باعتبار فكرة العدد ٧ عند الفيثاغوريين المحدثين، إذ يرى الفيثاغوريون المحدثون اتقسام العالم إلى سبعة أشياء أولها السماء وآخرها النور؛ وسيكون هذا النور، أو سيستبدل فيلون بهذا النور اللوغوس، فاللوغوس هو القوة السابعة المتوسّطة بين الله وبين الكون.

إلا أنه يلاحظ أن فكرة اللوغوس هنا غامضة كل الغموض، ونجد بعد ذلك أن وظيفتها الرئيسية تكاد تنحصر في الصفات الأخلاقية التي تضاف إلى اللوغوس حينئذ. فيقال عن اللوغوس إنه الفضيلة أو الحكمة، ولكن التأثر الحقيقي الذي أخذه فيلون في فكرته عن اللوغوس كان صادراً إليه من أفلاطون، فاللوغوس أصبح معقولا كالصور أو هو مجموع الصور. وعلينا بعد ذلك أن

نحدد صلة هذا اللوغوس بالله ثم بالكون . وهنا نجد أن فيلون قد اتخذ موقفاً ثنائياً فيه تناقض ، هنا كالحال تماماً فيما يتصل بصفات الله . فنحن نجد من ناحية ، يريد أن يحتفظ لله بالعلو ، ومن ناحية أخرى يضطر إلى أن يخلط بين الله وبين اللوغوس حتى يكون في وسعه بعد ذلك أن يبين وظيفة هذا اللوغوس من حيث تكوين الأشياء . فيلاحظ أولاً أن فيلون بنعت اللوغوس بأنه ليس أزلياً كالله ، كما أنه ليس قانياً كالمخلوقات ، وإنما هو في مركز بين بين ، من هذه الناحية ، بين الله وبين المخلوقات . لأنه من ناحية قد ولده الله ، أو هو ابن الله ، وتبعاً لهذا سيكون له بدء ؛ ولكن هذا البدء يجب أن لا يفهم بالمعنى الزمني ، وإنما البدء هنا يفهم من حيث المرتبة في الوجود فحسب . أعني أن البدء وجودي ، بمعنى أن اللوغوس صادر عن الله ، وهذا الصدور يمكن أن يفهم على طريقتين ، فيهما يظهر هذا التناقض الواضح في فهم فكرة اللوغوس عند فيلون . فتارة نرى فيلون يقول عن اللوغوس إنه صفة من صفات الله هي العلم ، وتبعاً لهذا هو جانب من جوانب الله وشيء باطن فيه . ولكننا نجد من ناحية أخرى أن فيلون يذكر عن اللوغوس أنه صادر صدوراً خارجياً عن الله بمعنى أنه ليس صفة حالة فيه ، وإنما هو شيء قد صدر عنه وانفصل وفي مرتبة دنيا بالنسبة إليه . والقول الأول يؤذن بالهوية بين اللوغوس وبين الله ، والقول الثاني يحتفظ بهذا الانفصال بين الله وبين اللوغوس . وهنا نجد الشراح والمؤرخين يختلفون كل الاختلاف في فهمهم لهذا التناقض .

فمنهم من يريد أن يحو هذا التناقض ، ومنهم من يقول بوجود هذا التناقض مهما حاول الانسان من محاولات مختلفة لرفع هذا التناقض . أما أصحاب الرأي الأول فيرفعون هذا التناقض بأن يفرقوا بين الكلمة النفسية وبين الكلمة الخارجية ، ويهيئون هنا بترفة نجدها عند فيلون فيما يتصل بالانسان . فيلون يذكر أن الكلام عند الانسان ينقسم إلى قسمين : كلام نفسى وهو الذى يكون عبارة عن تصورات ذهنية ، لا يصر عنها فى الخارج بأصوات ، وكلام خارجى يعبر عنه فى الخارج باللفظ أو الصوت ، وتبعاً لأصحاب هذا الرأي سيكون كلام الله منقسماً إلى هذين القسمين : إلى كلام نفسى هو اللوغوس باعتباره العلم كصفة من صفات الله ، وإلى كلام خارجى هو اللوغوس باعتباره الصور المعقولة التى هى نماذج للأشياء . أما أصحاب الرأي الثانى فينكرون وجود مثل هذه التفرقة عند فيلون ، إذ يقولون إن فيلون لا يتحدث مرة واحدة عن هذه التفرقة بين الكلمة النفسية والكلمة الخارجية ، وإنما يجب أن يظل هذا التناقض كما هو ، وكما هى الحال فى كثير من أقوال فيلون .

أما فيما يتعلق بالصلة بين اللوغوس وبين الكون ، فإننا نجد هذه الصلة على نوعين ، وذلك لاختلاف المصدر الذى صدرت عنه نظرية فيلون فى اللوغوس . فالمصدر الأفلاطونى لنظرية اللوغوس عند فيلون يجعله يتصور اللوغوس باعتباره مستودع الصور والنماذج العليا التى على أساسها تنشأ الأشياء ، والأثر الرواقى فى فكرة

اللوغوس جعله يقول إنه القوة الحائلة في الأشياء ، والتي بها يتم كل تغير وحركة في الوجود . وعلى ذلك فإن اللوغوس يمكن أن ينظر إليه من ناحية باعتباره مجموعة صور معقولة أو باعتباره أحد المعقولات ، ويمكن أن ينظر إليه من ناحية أخرى باعتباره قوة . إلا أنه يلاحظ أن اللوغوس عند فيلون يتخذ مظهر الفردية ، وهذا لا يمكن أن يتفق مع النظرة الثانية ، لأنه إذا كان اللوغوس منفصلاً عن الكون ، شيئاً مفرداً مستقلاً بذاته ، فإنه لا يمكن أن يعد كقوة فيه . هذا إلى أن فكرة الصور إذا ما أضيفت إلى اللوغوس ، لا تخطو هي الأخرى من تناقض ، لأنها لا يمكن أن تكون فاعلة إلا إذا كانت حالة في الأشياء ، ومعنى هذا أننا سنضطر في كلتا الحالتين إلى أن ننظر إلى اللوغوس باعتبار أنه ليس مستقلاً قائماً بذاته .

وكل هذه المسائل المتعلقة بالصلة بين اللوغوس وبين الله ، وبالصلة بين اللوغوس وبين الكون ، مصدرها الفكرة الرئيسية التي أدت إلى القول باللوغوس . فالأصل في هذه الفكرة فكرة الوسائط ، لأن ما يرمى إليه فيلون من وراء فكرة اللوغوس هو أن يقول من ناحية بوجود هوة لا تسكاد تُعبر بين الخالق والمخلوقات ، ومن ناحية أخرى بإمكان عبور هذه الهوة ، وذلك عن طريق عدة وسائط ، لكي يتيسر حينئذ أن يأتي فعل من جانب الخالق نحو المخلوق ، وهذه الوسائط هي ما معناه فيلون باسم « القوى الإلهية » . وهذه القوى الإلهية يتصورها فيلون تارة

على النحور الأفلاطوني ، وأخرى على النحور الرواقى ، وثالثاً على
نحو الملائكة فى الديانة اليهودية ، وأخيراً على نحو الجن فى الديانة
اليونانية .

إلا أنه يلاحظ أننا نجد نفس التناقض ، أو الاختلاف ، الذى
وجدناه من قبل فى فكرة اللوغوس ، متمثلاً فى فكرة هذه
« القوى الالهية » المتوسطة بين الخالق والخلق . وذلك أننا نجد
فيلون يذكر عن القوى الالهية أنها حالة فى الخالق ، وأنها قوى
موجودة فى ماهية الله ، وتكاد تمد كأقانىم له ، ولكننا نجد من
ناحية أخرى أن النظرة الأخرى القريبة من الرواقية تضطره إلى
جعل هذه القوى حالة فى الأشياء ، حتى يمكن أن تؤثر فيها ،
خصوصاً وأن الفكرة الرئيسية التى أدت إلى القول بها ، إنما
صدرت عن دافع تفسير تأثير الخالق فى الخلق ، فكان ضرورياً
تبعاً لهذا من أن تكون ثمة ملازمة مباشرة بين هذه القوى وبين
المخلوقات . وعلى كل حال فإن هذا التناقض لا نستطيع رفعه ،
كما هى الحال بالنسبة إلى بقية أجزاء مذهب فيلون ، وكل ما نستطيع
أن نفصّره بنفس الوسيلة التى فسرنا بها التناقضين الأسبقين ،
ونعنى بها كون المصدر الذى صدرت عنه نظرية الله ونظرية القوى
الالهية واللوغوس مزدوجاً ، فهو الأفلاطونية من ناحية ؛ والرواقية
من ناحية أخرى . أما الصورة التى تصور عليها هذه الأشياء فهى
تارة تكون يهودية ، وأخرى يونانية شعبية .

وأهم هذه القوى الالهية اثنتان : قوة الخير ، وقوة الشر . ففكرة

الخير هي القوة الخالقة والتي يتم بها الابدان . أما قوة القدرة فهي التي بها يهيمن الله على العالم ويحكمه ، ولهذا نجد فيلون يشبه هذه القوة الأخيرة بالملك أو الحاكم المسيطر على العالم . وعن هاتين القوتين ، أو بالإضافة إليهما تكون القوة الثالثة ، قوة اللوغوس . أما الصلة بين اللوغوس وبين هاتين القوتين فهي مضطربة أيضاً : فنحن نجد فيلون يذكر تارة أن اللوغوس بين قوتي الخير والقدرة ، كما نجده تارة أخرى يقول إن اللوغوس يتضمن كل القوى الالهية . وهذا أهم ما أتى به فيلون في فلسفته الجديدة ، ففكرة اللوغوس قد بحثها لأول مرة بحثاً دقيقاً مفصلاً ، وبحثها على أساس جديد يختلف عن الأساس الذي درست عليه من قبل عند الفلاسفة اليونانيين المتقدمين ^(١) .

وننتقل من فكرة اللوغوس ومن الله إلى بيان طبيعة العالم . فنجد أولاً أنه لما كانت الغاية الرئيسية والدافع الأكبر لفيلون في نظريته عن الله وعن اللوغوس ، أن يثبت وجود هذا الفارق الكبير بين المنتهى واللامتناهى ، ويقول عن اللامتناهى إنه خير ولا يفعل إلا الخير وإنه أزلي أبدي ، فلا بد من أجل أن يفسر فيلون وجود هذا الوجود الغائي أن يقول بوجود عنصر آخر هو الذي يحدث به هذا الغناء في الوجود ، وهذا العنصر الآخر قد أخذه فيلون عن أفلاطون وعن الرواقية . والصفات التي يمتاز بها هذا العنصر الآخر مضادة تماماً للصفات التي يتصف بها اللامتناهى . فاللامتناهى هو الأزلي الأبدي ، وهو الخير ، وهو الفاعل باستمرار

وهو الحى ، أما العنصر الجديد — وهو المادة — فهو الميت المتغير القابل ، ومبدأ الشر . فلكي نستطيع أن نفسر وجود الشر في العالم أو الكون ، لا بد أن نقول بوجود المادة في كل ما يفعل الشر . أما الله فيستحيل عليه الشر ، وكذلك الغناء ينشأ عن المادة ، أى أننا نستطيع أن نفسر جميع الصفات السلبية عن طريق المادة . ولا يعنيننا كثيراً أن نتحدث عن نشأة الكون عند فيلون ، لأن كلامه هنا كلام غامض جداً ، ويقدم لنا صورة بدائية ناقصة لما سيكون عليه هذا المذهب من بعد أفلوطين ، وإنما ننتقل مباشرة إلى الكلام عن نظرية فيلون في الأخلاق

ف نجد أن الغاية من الفلسفة عند فيلون ، هو أن تكون مؤدية إلى الخلاص . والخلاص هنا يجب أن يفهم بالمعنى الدينى ، أعنى تخلص المتناهى من حالة التناهى للوصول إلى حالة اللاتناهى ، وهو ما سيعبر عنه في المسيحية فيما بعد بفكرة الخلاص من الخطيئة . وإذا كانت تلك غاية الفلسفة ، فعليها أن تبين لنا الطريق المؤدى إلى هذا الخلاص . وهذا الطريق هو إمكان عودة الفانى إلى حالة اللامتناهى ، ويمكن أن يسلك في مرحلتين : مرحلة الشك ، ثم مرحلة التصوف ؛ وكل تصوف من هذا النوع إنما تسبقه دائماً حالة شك . ويكاد يكون كل تصوف ظهر حتى الآن إنما يقوم على هذا الأساس ، أى على أساس فكرة الشك . وذلك أن الإنسان في نظرية المعرفة ، إنما عليه أن ينظر في نفسه ، فإدراك المرء لذاته ، هذا القول الذى قاله سقراط ، يجب أن يكون نقطة

البدء في كل تفسير فلسفي . وحينما يبحث الانسان في ذاته ، يجد أنه قابل لكثير جداً من الأغلاط ، فالحواس تخدع الانسان ، والمعرفة اليقينية لا سبيل إلى الوصول إليها ، وبإيجاز المعرفة غير ممكنة ، وكل ما نصل إليه هو اقتناعنا بأن الذات الانسانية فانية متناهية ، كلها نقص ، وكلها شر . وكذلك الحال سنصل إلى هذا بالنسبة إلى بقية الأشياء . فحينئذ ندرك بأن هذا العالم وهم ، وأنه لا قيمة إطلاقاً لأي شيء موجود به ، أو بعبارة موجزة ، ندرك أن العالم زائل وفاني ومتناه ، فبدفنا هذا إلى البحث عن وسيلة « للخلاص » ، لأننا لم نفعل هذا في الواقع ، ولم نقل به ، إلا لكي يكون وسيلة إلى تحصيل « الخلاص » . وتحصيل « الخلاص » إنما يتم بأن يتجه الانسان بعد ذلك إلى التشبه بالله : ذلك أنه يجب على الانسان من أجل أن يتخلص من الحال التي هو عليها أن يُفنى نفسه في الله ، فلا يمكن للانسان أن يجد الخلاص إلا بالفناء في حضن الألوهية . وهذا « الفناء » يتم عن طريق التصوف : ولا سبيل إلى معرفة الله إلا بإدراك إدراكاً مباشراً ، لأن الله يظهر أمام الانسان مباشرة ، وبدون حاجة إلى وسائط . ولهذا نجد فيلون لا يفتي أدنى قيمة للمعرفة ذات الوسائط ، وإنما يريد أن يدرك الله مباشرة ، وهذا الإدراك لله مباشرة إنما يتم عن طريق التجربة الصوفية ، ففي حالة الوجد الصوفي يستطيع الانسان أن يقاين الله .

والسبيل إلى السلوك في هذا ثلاثي : فهو يكون أولاً عن طريق

المجاهدة ، وثانياً عن طريق العلم ، وثالثاً عن طريق اللطف الواهب للقداسة ، كما سيُعبّر عن ذلك فيما بعد في المسيحية . والدرجة الأولى هي أدنى الدرجات ، ولذا لا تليق في الواقع إلا بالمريدين ، فهي أدنى من التعليم أو العلم ، لأننا في حالة العلم نصل إلى إدراك الخلاص بطريقة واعية ، فنستطيع أن نعرف بالضبط الطريق المؤدية إليه ؛ وهي في مرتبة أدنى من « اللطف الواهب للقداسة » ، لأن هذا النوع الأخير يأتي إلى الإنسان مباشرة عن الله ، بدون أدنى حاجة إلى المجاهدة ، كما أنه مرتبة عليا من المعرفة ، ولهذا يقول فيلون : إن الدرجتين الأولى والثانية من شأن المريدين والساكنين ، أما الدرجة الأخيرة فن شأن « الكمل » . ويرى فيلون أنه لكي يصل الإنسان إلى هذه الدرجة الأخيرة ، لا بد له أن يكون بطبيعته موهوباً من العناية الإلهية . ويصف لنا فيلون التجربة التي يقوم بها الإنسان في هذه الحالة الأخيرة ؛ ولكنه يقول لنا إن المهم في هذه الحالة هو أن يجرب الإنسان ويتنوق ، لا أن يعرف ويحدد . ولهذا فإن تحديد هذه الحالة من العسير جداً ، وإنما يجب أن يتنوق الإنسان ويؤمن بنفسه ، أي يجب أن يحيا هذه التجربة بنفسه . وفي هذه الحالة الأخيرة يكون الإنسان في حالة طائفة مطلقة ، وفيها ينقطع الكلام كما ينقطع الفعل . وهذه هي الدرجة العليا التي يشهدا الإنسان من أجل « الخلاص » ، إذ يكون الإنسان بلا كيفيات وبلا أفعال . وهذا المثل الأعلى من الطائفة المطلقة ، هو ما يسمى

إلى تحقيقه ، أو ما يجب أن يسى إلى تحقيقه الفيلسوف أو الحكيم عند فيلون .

وإذا نظرنا الآن نظرة إجمالية إلى مذهب فيلون ، وجدنا أن هذا المذهب قد أتى بأشياء تختلف كل الاختلاف عما أُلِفناه من قبل في الفلسفة اليونانية . فنحن نجد أن المعرفة والفلسفة لا تُقصد هنا لذاتها ، ومن أجل إقامة مذهب فلسفي ، وإنما من أجل تفسير نزعة دينية خاصة . فالأصل هو الديانة اليهودية ، وليست الفلسفة اليونانية والتفكير العقلي غير وسيلة من أجل تفسير الديانة اليهودية وتفصيلها ، بينما كانت الحال على العكس من ذلك تماماً عند جميع الفلاسفة اليونانيين السابقين : فالأصل في الفلسفة اليونانية ، وفي كل فلسفة أن تبدأ من التفكير العقلي المجرد .

ولكننا نجد هنا — لأول مرة — أن الفلسفة تبدأ بأن يكون الإنسان مؤمناً بعدة حقائق ، ثم يحاول بعد ذلك أن يفسرها : فالأصل هنا هو الإيمان ، والتعقل تال عليه . والحال هنا هي الحال التي توجد دائماً بالنسبة إلى كل فلسفة لاهوتية ، وهي الحال التي تعبّر عنها العبارة المشهورة *credo ut intelligam* ، أي « أؤمن لأتعقل » . كما أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن الناحية الذاتية قد طُفت إلى حد كبير جداً على الفلسفة ، فأصبح المثل الأعلى للفيلسوف أن ينطوي على نفسه ، وأن يحيا حياة طاهرة نيرة مطلقة ، وهو المثل الأعلى الذي يختلف عما رسمه الفلاسفة اليونانيون السابقون ،

وخصوصاً فيما قبل أرسطو . ولهذا يميل بعض المؤرخين إلى إخراج فيلون من هذا التيار اليوناني ، خصوصاً وأنه يجد فيلون قد تأثر بالناصر الشرقية أكثر من تأثره بالناصر اليونانية الخالصة ، وخصوصاً أيضاً أن فيلون قد عني بوجه خاص بأن يفسر العقائد التي أتت بها الديانة اليهودية ، ولم تكن تعنيه الفلسفة اليونانية في ذاتها بقدر ما يعنيه تفسير المعتقدات الدينية اليهودية . كما أن من الممكن أن نرجع أكثرية أقوال فيلون إلى الديانات الشرقية بوجه عام ، ومن هنا يقول أصحاب هذا الرأي إن فيلون أخرى بأن يوضع في نطاق فلسفة شرقية منه في نطاق فلسفة يونانية .

ولكننا نجد فريقاً آخر يقول إن فيلون لم يفعل في الواقع أكثر من أنه لخص وجمع في نفسه بين جميع التيارات السابقة عليه ، وكانت فلسفته نتيجة منطقية لتطور الفلسفة اليونانية ، خصوصاً في القرن الثاني والأول قبل الميلاد ، وعلى هذا نستطيع أن نجد فيلون نهاية لتطور منطق مستمر . كما يقولون أيضاً إن مسألة تأثر فيلون بالديانة اليهودية يجب ألا يغالى فيها كثيراً ، فإن فيلون لم يستخدم في الواقع من الديانة اليهودية أكثر من هذه التعبيرات المختلفة التي صيغت فيها ، فقد يكون الشكل أقرب ما يكون إلى اليهودية ، ولكن المضمون والمادة يوناني صرف ، فلا يجب أن ننخدع إذن بهذا الشكل كي ننكر طبيعة الموضوع عند فيلون . ومع ذلك فإننا نميل إلى القول بالرأي الأول ، لأننا نجد عند فيلون في الواقع خروجاً على التقاليد الأساسية والخصائص

الرئيسية المكوّنة للروح اليونانية . فهذه النزعة إلى التفرقة المطلقة بين اللامتناهي وبين المتناهي ، وهذا التفسير لفكرة المتناهي واللامتناهي من حيث مرتبة الوجود بالنسبة لكل منهما ، ثم الاتجاه الصوفي الصرف في الحياة العملية والاتجاه الذوقي في نظرية المعرفة ، كل هذا مع الإضافة إلى هذه الحقيقة ، وهي أن الجزء الأكبر جداً من أبحاث فيلون إنما دار حول تفسير النصوص الدينية ، وإن اليهودية قد وجدت نفسها إبان ذلك العصر في حاجة إلى الدفاع عن نفسها بإزاء الأفكار اليونانية التي غزتها — كل هذا يجعلنا نرجّح أو نؤكد أن فيلون يجب أن يضاف إلى حضارة أخرى غير الحضارة اليونانية ، وأن لا يعدّ حلقة من هذا التيار ، وإنما يجب أن نضيفه إلى حضارة أخرى جديدة خلقت الحضارة اليونانية ، ونعني بها الحضارة السحرية أو المريية .

الأفلاطونية المحدثة

في القرن الأول قبل الميلاد ، وفي القرنين الأول والثاني بعد الميلاد ، نشاهد تياراً جديداً ينفذ الفكر اليوناني ويكاد يتميز بتميزاً شديداً جداً عما كان قبله من تيارات في الفلسفة اليونانية ، ويتميز بنوع خاص لأننا لا نستطيع بالدقة أن ندخله داخل هذا الإطار من الروح اليونانية . وهذا التيار الجديد قد بلغ أوجه عند شخصية فلسفية تعتبر من الطراز الأول من بين الفلاسفة الذين عرفتهم الإنسانية جميعاً ، ونعني بها شخصية أفلوطين ، وقد رأينا من قبل طرفاً من ممثلي هذا التيار وإن كنا لم نتوسع فيه ، فقد رأينا فيلون وهو أهم ممثل سابق على أفلوطين . لهذا التيار الجديد ، وأشرنا لإشارات غامضة إلى النزعة الفيثاغورية الجديدة وإلى الأفلاطونيين الذين ظهروا في ذلك العصر . وحاولوا أن يجيدوا الفلسفة الأفلاطونية . ولكن أفلوطين قد برز هؤلاء جميعاً ، حتى أننا لنجد الفارق كبيراً جداً بين ما وصل إليه في أبحاثه ، وبين ما انتهى إليه هؤلاء المتقدمون ، فلئن كنا نجد أصحاب هذه التيارات المتقدمة السالفة على أفلوطين ، يحاولون أن يرتفعوا بالتعارض بين الروح والمادة أو بالثنائية بوجه عام إلى أعلى درجة ممكنة ، إلا أنه يلاحظ مع ذلك أنهم لم يصلوا في هذا إلى القول بوجود علو مطلق

من جانب « الواحد » أو المبدع الأول بالنسبة إلى بقية المخلوقات كائنة ما كانت هذه المخلوقات ، عقلية أو مادية ، فإنهم لم يزالوا يخلطون بين الله أو الأول وبين المقولات الأولى . ولكن أفلوطين هو الذى استطاع لأول مرة أن يفصل فصلاً تاماً بين الأول وبين بقية الأشياء . ثم إذا كان هؤلاء السابقون من الفيشاغوريين والأفلاطونيين المجددين قد عنوا أيضاً بإيجاد وسائط بين الأول وبقية الموجود ، وإذا كانوا قد حددوا الله ، ولكن بتحديدات أقرب ما يكون إلى صفات السلب ، إلا أنهم مع ذلك لم يستطيعوا أن يفصلوا القول فى هذه الوسائط ، وأن يبينوا كيف ينزل الإنسان بالتدرج من الواحد حتى المادة . وإنما أفلوطين هو الذى استطاع أن ينظم هذه الوسائط على صورة نظام محكم الأجزاء ، يقوم على تصاعد عقلى مرتب ، بينما قنع هؤلاء السالفون بما قدمه لهم الدين اليونانى الشعبى فى فكرة « الجن » . هذا إلى أنه وإن كان هؤلاء المتقدمون قد حاولوا بعض الشيء أن يفنوا المادة ولا يجعلوا لها وجوداً مستقلاً بجوار الله ، باعتبار أن هناك مبدأين أصليين هما الله والمادة أو الصورة والهيولى ، إلا أنهم لم يستطيعوا أن يصلوا إلى الناية المطلوبة التى يقوم عليها فى الواقع كل هذا البنيان ، ونعنى بها اشتقاق المادة من « الأول » أو من الله ، بإفناء الهيولى إفناء تاماً فى الصورة . وإنما الذى فعل ذلك أفلوطين : فهو الذى جعل الوجود المادى شيئاً صادراً ومشتقاً عن الوجود الأول

أو وجود الله ، وإن كان هذا الوجود المادى فى الطرف الآخر من الوجود المعقول .

هذا إلى أن مذهب هؤلاء المتقدمين لم يكن مذهباً بمعنى الكلمة ، أى نظرة فى الوجود متناسقة الأجزاء مترابطة منطقياً فيما بينها وبين بعض ، وإنما كان أقرب ما يكون إلى أفكار متناثرة ذات طابع عام هو الذى يعطيها هذا الاتجاه الجديد ، كما أن العناية بالناحية الطبيعية من البحث الفلسفى كانت ضئيلة إلى أبعد حد لدى هؤلاء ، ومن ثم لا يمكن القول بأنهم استطاعوا أن يكونوا مذهباً كاملاً فى الوجود ، من حيث أنهم لم يعيشوا فى هذا الوجود الطبيعى ، أو على الأقل لم يحلوا هذا الوجود الطبيعى فى الوجود المعقول ، من أجل أن يكون بحسبهم فى الوجود شاملاً لكل أجزائه . وإنما جاء أفلوطين ففعل هذا على الصورة الكاملة وقدم مذهباً فى الوجود متناسب الأجزاء شاملاً لكل نواحيه .

ومن هذا كله نستطيع أن نستخلص أن أفلوطين يكون من هذه الناحية اتجاهات واضحة متباينة إلى حد بعيد جداً عن الاتجاه الذى اتجهه هؤلاء المتقومون . وأقرب من هؤلاء إلى أفلوطين فيلون ، فقد حاول أن يكمل النقص الذى أشرنا إليه عند هؤلاء المتقدمين . فبينما يتصل بفكرة الله نجد فيلون قد عنى بأن يستخلص ويميز تمييزاً يكاد يكون تاماً بين الأول وبقية الوجود ، وهو من أجل هذا ارتفع بفكرة الله عن كل تحديد إنسانى ، لى يبقى لهذه الفكرة كل صفاتها ولا يدع فيها مجالاً لنفوذ الوجود المادى أو ما هو جدير بالخلق

وليس جديراً في الواقع بالأول المبدع . ومن هنا فقد رأينا عند فيلون أن الاتجاه في صفات الله كان أميل إلى الناحية السلبية منه إلى الناحية الإيجابية ، وعنى إلى جانب ذلك بتحديد الوسائط بين المبدع الأول وبين بقية الأشياء : فجعل هناك قوى إلهية ، ثم قال بفكرة اللوغوس باعتبار أنه — على أرجح تفسير — القوة العليا الإلهية فيها ، إلا أنه لم يزد على ذلك كثيراً . وهنا يلاحظ أن ثمة اختلافاً بيننا مع ذلك بين فكر فيلون وفكر أفلوطين ، فنقطة البدء عند كلا المفكرين ليست واحدة ، إذ نقطة البدء عند أفلوطين هي البحث في الفلسفة من أجل تحصيل الحقيقة بصرف النظر عن المعاني السابقة المتصلة بتيار ما ؛ بينما الحال على العكس من ذلك عند فيلون : فقد بدأ بالحقيقة الدينية ، ولم يأخذ في الواقع بسبيل الفلسفة إلا من أجل أن يكون مميّناً على الحقيقة الدينية ، فالأرجح أن يقال إن الدين هو الأصل ، وما الفلسفة إلا خادم للدين . وقد كان لهذا أثره الكبير في تفكير فيلون حتى في هذه المسائل التي قلنا بأن ثمت تشابهاً كبيراً فيها بين فيلون وأفلوطين ، فقد تذبذب فيلون بين فكرة الله الشخص التي قدمتها له الليانة اليهودية وبين فكرة الله المجرد الذي لا يمكن أن يُسمّى ، لأن أي نعت أو صفة له من شأنها أن تقلل من كمال هذه الفكرة . وكان من شأن هذا التذبذب أن جاءت فكرة الله عند فيلون هجيناً ، لأنها خليط من التصور اليهودي ، والتصور الأفلاطوني اليوناني الصرف . كما أن فيلون قد خضع في تأثره إلى جانب هذا ، لتيارين فلسفيين متعارضين وهما الأفلاطونية والرواقية ،

واللذهب الأول مذهب تصوري، بينما الثاني مذهب ديناميكي فعلي. ومن هنا كان الاختلاط الذي أشرنا إليه أيضاً عند كلامنا عن فيلون، مما أدى إلى وقوعه في كثير من التناقض، خصوصاً وأنه كان مضطراً إلى هذا لأنه كان يريد أن يتصور هذا الإله على أساس يقرب من اليهودية ومن فكرة الشعب المختار عند الله. وكان يؤيد هذا الاتجاه فكرة «النوس» الكلي أو العقل الكلي عند الرواقيين، مما من شأنه أن يجعل الناحية العقلية في الله أكبر سيادة من الناحية الأخرى وهي الناحية التصويرية العقلية: هذا إلى أن فكرة الوسائط عند فيلون لم تكن واضحة كبل الوضوح، فهو لم يستطع أن يبين الطريقة التي بها تتكوّن الأشياء ابتداءً من الله أو البدع الأول، فلن قال بالمفارقة المطلقة أو ما يشبه هذا فيما بين الله وبين بقية الوجود، إلا أنه لم يستطع أن يبين كيفية نسبة هذه الأشياء الأخرى من معقولة ومادية إلى الله، ولهذا رأينا تارة يصف هذه المعقولات بأنها صفات لله، وبالتالي لا تنفصل عنه، وتارة أخرى يتحدث عن اللوغوس باعتباره أعتوماً؛ وهذا الأقنوم يوصف حيناً بأنه جزء من الله، وحيناً آخر بأنه مشتقل عنه. ثم لا يبين لنا بوضوح كيفية الخلق، ومخلط كثيراً بين اللوغوس وبين «الصوفيا» وما شا كل ذلك من القوى الإلهية الأولى التي قال بها.

أما أفلوطين فقد استطاع أن يبين في بركة وإحكام كيفية صدور الموجودات عن الله، وأن يبين كذلك آثار هذه

القوى الإلهية في الأشياء ، ويرتب هذا كله في نظام منطقي معقول يكاد يكون نسيجاً واحداً يحكم الأجزاء . هنذا إلى أن فيلون ، وإن كان قد قال بأخلاق متأثرة بالأخلاق الرواقية ، كما قال كذلك بفكرة « الكشف » والوجد واعتبار التجربة الصوفية هي الأساس في كل معرفة حقيقية والقول بأن طمأنينة النفس أو حالة النفس المطمئنة هي الدرجة العليا ؛ إلا أنه لم يستطع مع ذلك أن يبين حدود هذه التجربة الصوفية الروحية ، ولم يفصل القول في ماهية الكشف وحدوده ، وعلى أي نحو يكون ، ولم يبين بوضوح — لانه لم يكن ذاتياً بدرجة كافية — حالة هذه النفس المطمئنة وقيام الإنسان بواجبه الأخلاقي بأن يفنى في الله ، وما عدا هذا من مسائل متعددة سنعرض لها عند الكلام عن أفلوطين . أما أفلوطين فإنه وإن كان قد تأثر ببعض التأثير الأخلاقي الرواقية ، إلا أنه انتهى إلى اعتبار التجربة الصوفية ، تجربة الوجد ، هي الغاية النهائية التي يجب أن تتحدد تبعاً لها وترتب عليها كل المقدمات المؤدية ، فنذا البدء كان مزاج هذه التجربة الروحية المزاج المحدد لكل معرفة ؛ وبالتالي الأساس لكل نظرية في المعرفة ، كما أنه لأول مرة وإلى الدرجة العليا ، استطاع أن يبين ماهية هذه التجربة ، وأن يحدد لها كل التحديد ، وأن يبين ما فيها من جانب ذاتي وما فيها من جانب علوي يأتي عن طريق الله .

وهكذا نستطيع أن نستخلص من هذا كله أن أفلوطين كان متمايزاً تماماً كبيراً جداً من كل المذاهب السابقة ، وأنه يجب أن

يوضع في تيار جديد يعتبر هو نقطة البدء فيه ونقطة النهاية في الواقع ، هو تيار الأفلاطونية المحدثه ؛ وهذا التيار يكون القسم الرابع أو الدور الرابع من أدوار تطور الفلسفة اليونانية . إلا أن هنا مشكلة خطيرة تتعلق بالصلة بين هذا التيار وبين الروح اليونانية . فالأورخون جميعاً ، تقريباً ، قد اعتادوا حتى اليوم أن ينظروا إلى هذا التيار باعتباره تطوراً منطقياً لتطور الفلسفة اليونانية في العصور المتقدمة مباشرة ، وبالتالي أن يضيفوه إلى الحضارة اليونانية وإلى الروح اليونانية ، بوجه عام . وعلى رأس أصحاب هذا الرأي تسليز الذي حاول أن يبين في كثير من الجهد والتدقيق ما هنالك من تشابه كبير جداً بين الفلسفة اليونانية التالية لأرسطو وبين الأفلاطونية المحدثه ، وقد بنى كلامه في هذا خصوصاً على بيان التطور الذي انتهت إليه الفلسفة اليونانية واعتبار هذا التطور مؤذناً كذلك — لما له من تشابه كثير بالأفلاطونية المحدثه — مؤذناً بقيام هذه الفلسفة الجديدة . ولكننا نرى مع ذلك أنه وإن كان ثمة تشابه كبير بين الفلسفة التالية على أرسطو وبين الفلسفة الجديدة ، إلا أن الفروق بين الاثنين ، مما يمس جوهر كل واحدة منهما ، تجعلنا نرجح أن تكون هذه الفلسفة الجديدة منتسبة إلى روح حضارة أخرى جديدة ، ونعني بها الحضارة العربية أو الحضارة السحرية على حد تعبير اشبنجلر : ذلك أن الرمز الأولي للحضارة العربية أو السحرية هو الذي يطبع بطابعه كل أجزاء الفلسفة الجديدة ، وما هنالك من مظاهر يونانية

لهذه الفلسفة إنما هو في الواقع مظاهر فحسب لا تمس الجوهر في شيء ، ونعني به الروح السائدة في هذه الفلسفة الجديدة . هذا إلى أنه يلاحظ أن الحضارة الجديدة ليست حضارة خالصة قد اعتبرت الرمز الأولى لروحها في صفاته وعمومه ، وإنما قد دخلت في هذه الحضارة الظاهرة التي يسميها اشينجر ظاهرة « التشكل الكاذب » . إذ ضغطت الحضارة القديمة ، ونعني بها الحضارة اليونانية الرومانية ، على الحضارة الجديدة الناشئة فصبت في قوالب يونانية رومانية قديمة . وكان بهذا أن ظهرت تلك الحضارة بمظهر يوناني روماني مما يجعل الخلط بين كلتا الحضارتين سهلاً قريباً ، وهذا هو الذي يفسر ما هنالك من تشابه كبير بين فلسفة أفلاطون وبين مظاهر الروح اليونانية في الفلسفة التالية على أرسطو بل وفي فلسفة أفلاطون وأرسطو . فالذي يميز هذه الفلسفة الجديدة بنوع خاص هو فكرة إضافة الأشياء إلى قوى خفية وإيجاد نظام عالمي على أساس هذه القوى الخفية ، ونظرة في الوجود تسودها التجربة السحرية الصوفية ، ولمر أننا نظرن في الفلسفة الجديدة لوجدنا أنها تمتاز امتيازاً كبيراً جداً من الفلسفة اليونانية الحقيقية ، بهذا الجانب الذاتي . وهو بجانب قد شعر به أصحاب هذه الفلسفة وكانوا عالمين بوجوده في أنفسهم إذ ترى أفلاطون يقول لنا ثورة : « وذلك في التباسات الرابطة » . « يجب على أن أدخل في نفسي ومن هنا أستيقظ » . وبهذه العبارة أحمد بالله « وإلى جانب هذا نراه يقول مرة أخرى : « يجب على أن أحجب عن نفسي التواضع المارحي لكي أحيي وحدتي في النور الباطني » .

ونجد عبارات كهذه كذلك عند بقية الأفلاطونيين مثل أبقراطس ،
 فنراه يقول إن المعرفة تبدأ من الذات وتنتهي إلى الله ، والمعرفة
 الذاتية هي كل شيء . ونرى هؤلاء الأفلاطونيين يفسرون قول
 سقراط المشهور تفسيراً جديداً فيريدون من معرفة الانسان لذاته
 أن ينطوى على نفسه وأن يسد كل النفاذ التي تربط بينه ويطل
 منها على العالم الخارجي . ولهذا ، ومن أجل هذا الطابع : طابع
 الذاتية المطلقة التي وإن اتجهت في النهاية إلى الله ، إلا أنها ذاتية
 مع ذلك إذ لا محاولة لاييجاد انسجام بين الذات وبين الخارج —
 تقول إن هذا الطابع يكفي وحده لتمييز هذه الفلسفة من الفلسفة
 اليونانية الحقيقية ، وبالتالي يكفي لخراج هذه الفلسفة من حظيرة
 الحضارة والروح اليونانية إلى داخل روح جديدة هي الروح
 العربية أو السحرية .

ونحن نجد إلى جانب ذلك أن هذه الفلسفة متأثرة منذ البداية
 بالتهجزة الدينية ، فنقطة البدء ونقطة الانتهاء ، والعامل السائد
 الذي يطبع بطابعه الخاص اتجاه هذه الفلسفة هو التجربة الدينية
 مفهومة على نحو صوفي ، وإن كان أحياناً بعيداً عن الأديان الوضعية .
 وهذا الطابع الجديد لا نجد في الفلسفة اليونانية الحقيقية ، فلن
 نرى أفلاطون بالدين وكذلك أرسطو ، ولن نرى الرواقيون بوجه
 خاص بالناحية الدينية — فإن ذلك ليس كافياً لأن يجعل هذه
 الفلسفة — إن عند أفلاطون أو عند الرواقيين — فلسفة دينية بالمعنى
 الذي نريده حينما نتحدث عن فلسفة أفلوطين والأفلوطينية بأنها

دينية . إذ أن فكرة الله والتجربة الدينية بوجه عام عند أفلاطون والرواقية ، كانت شيئاً مضافاً ، وأقرب ما يكون إلى الحقيقة الدينية منها إلى الحقيقة الفلسفية . ولهذا لا نستطيع من هذه الناحية أن نقول إن الفلسفة اليونانية عند أفلاطون أو الرواقية ، كانت دينية بعكس الحال تماماً عند أفلوطين والأفلوطينية عموماً ، هذا ولو أن بعضاً من المؤرخين مثل اتسلر ينكر أن تكون المذاهب الشرقية قد أثرت تأثيراً كبيراً في هذه الفلسفة ، إلا أننا نجد كثيراً من الباحثين المتمدنين مثل فاشيرو في كتابه : « التاريخ النقدي لمدرسة الأسكندرية » (٣ أجزاء سنة ١٨٤٦ — ١٨٥١) يقول إن الفلسفة الأفلوطينية كانت فلسفة شرقية بكل معاني للكلمة ، فهي في روحها وجوهرها وطبيعتها شرقية . وأما المظهر الخارجي لها فإنه وإن كان يونانياً ، إلا أن ذلك لا يجب أن يجعلنا نعتقد بأن فيها روحاً يونانية ، وهذا ظاهر خصوصاً فيما يتصل أولاً بما قلناه عن الطابع العام لهذه الفلسفة ، وثانياً في أن كثيراً من الأفكار التي كانت منتشرة في البيئة الهندية الفارسية ، أي البيئة التي ظهرت فيها الحضارة العربية ، قد أثر كل التأثير في هذه الفلسفة ، ففكرة الملائكة أو الوسطاء أو العقول المتوسطة ، ثم فكرة « الصدور » خصوصاً ، كل هذه أفكار شرقية من أولها إلى آخرها . ففكرة الصدور — وهي التي تلعب أخطر دور في هذه الفلسفة وتكون الفكرة السائدة في كل أجزائها ، هي فكرة شرقية مأخوذة عن المذاهب الهندية والفارسية ، وإن كانت

أوضح في المذاهب الهندية ، ولئن قيل حيثئذ إن الأفكار الهندية لم يتصل بها أفلاطون مباشرة ، إذ لم يسافر إلى الهند ، ولم يختلط بالبيئات الشرقية الحقيقية ، إلا أن ذلك ليس دليلاً ينهض ضد تأثره بالناصرية الشرقية . فقد كانت هذه العناصر الشرقية تحلق في الجو الذي وجد إبان ذلك العصر ، في القرون الثلاثة الأولى للميلاد بوجه أخص . وكانت منتشرة إلى حد بعيد جداً في جميع الأوساط الشرقية التي استوطنت المدن المتوسطة بين الشرق القريب واليونان أي مصر خصوصاً ، فكان هذا كافياً لانتشار هذه الأفكار والمذاهب الشرقية في هذه الأوساط ، فلا سبيل إذن إلى إنكار تأثر الأفلاطونية المحدثة بالناصرية الشرقية الفكرية .

ولما الذي يحتاج إلى النظر الدقيق ، هو الصلة بين المسيحية وبين الأفلاطونية المحدثة . فالناس مختلفون بإزاء هذه المسألة اختلافاً شديداً ، خصوصاً وأنها مسألة شائكة تتصل بنشأة المسيحية خاصة ، كما هي معروضة في كتبها القديمة . فالبعض يقول إن المسيحية هي التي أثرت كل التأثير في نشأة هذه الفلسفة الأفلاطونية ، ويؤكدون هذا بأنه ، خصوصاً ابتداءً من القرن الرابع ، كانت الفلسفة الأفلاطونية مختلطة كل الاختلاط بالدين المسيحي ، حتى أنه من بين رجال الفلسفة الجديدة ، كان هناك كثير من رجال الدين المسيحي كأوريجانوس مثلاً ، وكل هذا ينهض دليلاً في نظرم على تأثر هذه الفلسفة بالمسيحية . ولكن هناك رأياً آخر يمثل الرأي العلمي الصحيح ، وهو الذي يعرضه لنا تسلا فيقول : إن

الأحوال التي نشأت فيها المسيحية ، وتلك التي نشأت فيها الأفلاطونية المحدثه ، أحوال متشابهة أو واحدة ، فقد كان العالم اليوناني الروماني إبان ذلك العصر ، قد توزع نفوذ كل الذين يقطنون به ، إذ فقدت الممالك الرومانية استقلالها ، ولم يعد ثمت شعور بالحرية ولا بالاستقلال الذاتي ، وأصبح الناس من أجل هذا يأسسين من كل شيء ، ويطلبون الخلاص بأي ثمن ، أو بعبارة أدق بأرخص الأثمان . ولهذا كان لا بد أن تلعب المذاهب القائلة بالخلاص الدور الأكبر في تشكيل هذا الاتجاه الجديد ، وكانت الأحوال الروحية التي يعانيها الناس في ذلك العصر من شأنها أن تدفع إلى إيجاد مذاهب تدعو إلى التخلص من الوجود الخارجي ، باعتبار أن هذا الوجود الخارجي شر لا خير فيه ، ولا حاجة إلى التعلق به أدنى تعلق ، ولكن يجب على الإنسان أن يعزف عزوفاً تاماً عن الوجود الخارجي المادي ، وينشد الخلاص بمد ذلك في حقيقة دينية عليا ، يفنى فيها الانسان ، ويجعل غايته في الحياة هذا الفناء .

ولكن إذا كانت الأحوال والظروف التي نشأت فيها كل من المسيحية والأفلاطونية واحدة متشابهة ، فليس معنى ذلك أنه لا بد أن يؤثر الواحد في الآخر ، فقد يكون الجو وحده الدافع لإيجاد هذا التشابه بين كل من المسيحية والأفلاطونية المحدثه . وإننا لنجد في الواقع أن هناك اختلافاً بيناً حتى في هذه الأشياء المتشابهة بين المسيحية والأفلاطونية المحدثه . فالمسيحية وإن كانت

قد نشدت ، كالأفلاطونية سواء بسواء ، الفناء في حقيقة عليا ، يحب على الانسان أن يعتمد عليها ، بل ويفنى فيها ، إلا أنها فهمت هذه الحقيقة العليا على أساس عيني تاريخي ، فربطت هذه الحقيقة بأحداث تاريخية معينة وأشخاص معينين ، أما الأفلاطونية المحدثة فقد نظرت إلى المسألة من الناحية العقلية الصرفة ، وأقامت من أجل ذلك مذهبها في جو من الحرية التي لا تتعلق بفرد أو بحادث . ثم إننا نجد الاتجاه في المسيحية مضاد للاتجاه في الأفلاطونية المحدثة فيما يتصل بالصلة بين الله وبين الفاني المحسوس ، فالمسيحية تريد أن تنزل بالله إلى مستوى الفاني بأن تجعل « الأول » أو الله يلبس ثوب الإنسانية ، أى يلبس ثوب الفناء .

والحال على العكس من ذلك في الأفلاطونية المحدثة : فإنها تبدأ من الانسان ، كي ترتفع به إلى مقام الألوهية ؛ فالسبيل إذن صاعد بالنسبة إليها ، هابط بالنسبة إلى المسيحية . ومن أجل هذا شعر الأفلاطونيون المحدثون منذ البدء بما هنالك من اختلاف كبير بين اتجاهات المسيحية واتجاهاتهم هم أنفسهم ، حتى أننا لنجد أن كثيراً من الجهد قد أنفق هؤلاء الأفلاطونيون المحدثون من أجل الرد على المسيحية . وإنا لنجد هذا ظاهراً منذ اللحظة الأولى ، إذ نجده عند أمونيوس سكاس ، وقد كان مسيحياً ، فيما يقال ، أول الأمر ، ثم انتقل من المسيحية إلى الأفلاطونية المحدثة وبالتالي إلى الشرك . ويكاد يكون المجهود الذي بذله الأفلاطونيون المحدثون ، خصوصاً فيما ورد لنا عن فورفوريوس ، متجهاً إلى الدفاع عن

الشرك ضد المسيحية ، حتى أنه لم يكن أن يقال إن الأفلاطونية المحدثة قد كونت أصول مذاهبها كنتيجة لردها على المسيحية . ثم إن الاختلاف يتضح كذلك في هذا التشابه الذي كثيراً ما يحاول أن يقول بوجوده المؤرخون بين فكرة الثالوث في المسيحية ، وبين ما نَجده من التثليث في الأفلاطونية المحدثة ، فكما يقول چيل سيمون في كتابه عن « تاريخ مدرسة الأمسكندرية » (في جزئين ، باريس سنة ١٨٤٥) : ليس هناك من تشابه إلا في اللفظ فحسب بين التثليث المسيحي والأقانيم الثلاثة عند أفلوطين ، وذلك لأن أفلوطين لا يقول بأن الأقانيم الثلاثة هي هي الله ، وإنما يجعل هذه الأقانيم منفصلة عن المبدع الأول أو الواحد . ثم إن الصفات التي تضاف إلى الأقانيم المركبة للتثليث المسيحي ، تختلف اختلافاً ينفراً فيما يتعلق بنسبتها بعضها إلى بعض عن تلك التي تضاف إلى الأقانيم عند أفلوطين ، فليس تمت تشابه في الواقع إلا في الألفاظ فحسب ، وإن كنا سنجد فيما بعد أن فكرة التثليث بعد أفلوطين بمهد طويل قد تأثرت عند المسيحية بفكرة الأقانيم الأفلوطينية ؛ ولكن ذلك كان متأخراً ، فلا يمكن أن يكون داخل في موضوع كلامنا ، وهو تأثير المسيحية في نشأة الأفلاطونية المحدثة .

وتمت عناصر أخرى يذكرها المؤرخون ويقولون إنه كان لها تأثير كبير في نشأة الأفلاطونية المحدثة ، ويخصون بالذكر منها « الغنوص » *gnosis* ، وكانت سائدة في القرنين الثاني والثالث خصوصاً بعد الميلاد ، وبينها وبين أقوال الأفلاطونية المحدثة كثير

من التشابه ، وبخاصة فيما يتعلق بثلاث مسائل : المسألة الأولى مسألة « الواحد » باعتباره مفارقاً كل المفارقة ، ولا يمكن أن ينمت ، أى الواحد ، بأية صفة ؛ وثانياً مسألة « الصدور » ؛ وثالثاً وأخيراً مسألة الهيبولوى أو المادة باعتبارها مشتقة من الواحد . فإن أصحاب مذهب الفصوص ، وخصوصاً النزعة التى قال بها منهم فلكسنتينوس ، تقول بأن الله لا يمكن أن ينمت ولا يمكن أن يوصف ، وهى بهذا أكثر تجريداً لفكرة الله وعلاوا به من فكرة فيلون ، لأن فيلون قد أضاف إلى الله صفة واحدة على الأقل وهى صفة الوجود ، أما أصحاب الفصوص فينكرون هذا لأنهم ينكرون إمكان نعت الله بأية صفة من الصفات . ثم أنهم قد تأثروا كذلك بالفيثاغوريين فى قولهم بأن « الموناس » *Monas* أو الواحد ، عال على بقية الأشياء وبينه وبينها هوة لا يمكن عبورها ، فهذا الواحد الذى لا يقبل النعت قريب الشبه جداً مما قاله أفلوطين فى فكرة الله أو المبدع الأول أو الواحد . ثم إن هؤلاء الفصوصيين يقولون كذلك بأن الأشياء « تصدر » عن الواحد فى نظام تنازلى حتى نصل إلى المادة . إلا أنهم لا يوضحون كيفية هذا الصدور بل يلجأون ، على طريقتهم الرمزية الأسطورية ، إلى تهاويل وتصورات غير دقيقة ، ولا واضحة ؛ فيصورون المسألة كالولادة تماماً ، ويتحدثون عن ذلك فى لغة الولادة . ولكنهم إذا كانوا قد قالوا بفكرة « الصدور » ، إلا أنهم لم يكونوا واضحين فى عرضهم لهذه الفكرة ، وبهذا تفوق عليهم أفلوطين .

وإلى جانب هذا يلاحظ أنهم قد جعلوا المادة شيئاً مشتقاً من الواحد باعتبار أنها الدرجة النهائية التي ينزل إليها الواحد ، ولكنهم هنا أيضاً يتحدثون في لغة أسطورية رمزية لا تبين كيفية الصلة بين المادة وبين الله ، وإن كانوا قد قالوا بالفكرة الرئيسية الأصلية وهي أن المادة أو الهيولى ليست شيئاً قائماً بذاته بجانب الواحد أو المبدع الأول . فهما قيل من وجود هذا التشابه ، إلا أنه يلاحظ أن المذهبين كانا متعاصرين ، بل لاندري على وجه التحقيق هل عرف أفلاطون هذه المذاهب الغنوصية أم لم يعرفها ؛ غير أننا نستطيع أن نؤكد أن المؤثرات في كلا المذهبين واحدة : فقد تأثر مذهب الغنوص بالأفكار اليونانية من فيثاغورية جديدة وأفلاطونية مجددة ، كما تأثر ببعض المذاهب الشرقية التي غزت الأسكندرية في ذلك العهد ، وتأثر كذلك بفيلون . وسواء أكان هذا التأثير بطريق مباشر أو غير مباشر ، فإن من المؤكد على كل حال أن المصادر كانت واحدة بالنسبة إلى كل من الأفلاطونية المحدثة والمذاهب الغنوصية ، فليس ثمة مانع إذن من أن يكون الاتفاق في المصادر هو العلة في التشابه في النتائج ، خصوصاً وأن العصر كان واحداً بل والبيئة كانت واحدة كذلك .

فمسألة الصلة بين الغنوص وبين الأفلاطونية المحدثة غامضة إذن لا يمكن القطع فيها برأى نهائى ، وتسلسل مثلاً يميل إلى إرجاع التأثيرات الأفلاطونية كلها إلى المذاهب اليونانية وخصوصاً الرواقية والفيتاغورية المحدثة والأفلاطونية المجددة ، ثم أفلاطون وأرسطو ،

وأخيراً فيلون . وعلى كل حال فإننا نستطيع أن نقول إن الأفلاطونية المحدثة كانت متأثرة بكل هذه التيارات التي غزت تلك البيئة في ذلك العصر ، وكانت من الأسس الأولى الرئيسية التي قامت عليها النظرة الوجودية الجديدة في الحضارة السحرية العربية .

فإذا انتقلنا من الحديث عن نشأة الأفلاطونية المحدثة إلى الحديث عن تطورها ، وجدنا أن الأدوار التي مرت بها يمكن أن ترجع إلى أدوار ثلاثة : فالدور الأول هو دور أفلوطين نفسه وفيه قد وضعت كل المسائل الرئيسية التي قالت بها الأفلاطونية المحدثة وظهرت كل المبادئ الميتافيزيقية التي تقوم عليها كما تحدث الأغراض المختلفة والصلات المتعددة التي توجد بين الفلسفة وبين بقية أجزاء العلم . وهنا نجد أن الصلة بين الدين وبين الفلسفة لم تكن صلة طغيان من جانب الدين على الفلسفة وإنما كانت صلة توازن ، حتى أن الدين لا يشغل كل الفلسفة في ذلك العصر .

ولكن يأتي بعد ذلك الدور الثاني فتقلب الآية من هذه الناحية الأخيرة إذ يصبح للدين المقام الأول في تفكير هؤلاء الأفلاطونيين المحدثين خصوصاً على يد يامبليخوس ، وفي الدور الثالث الذي يمثلته ابرقلس نجد الأفلاطونية المحدثة قد تأثرت بالمشائية ، فكان من نتائج هذا التأثير أن أصبحت أكثر تنظيماً وأحسن تناسباً في الأجزاء ، وأدق في التعبير ، حتى أن الصورة العليا التنظيمية لهذه الفلسفة إنما نجدناها عند ابرقلس ، لأن أفلوطين لم يترك لنا في الواقع نظاماً مذهبياً فلسفياً متناسق الأجزاء ، بل ترك لنا في الغالب آراء

حول موضوعات مختلفة لم ترتبط بعد ارتباطاً عضوياً واضحاً .

أفلوطين : والشخصية الأولى التي أسست هذه المدرسة هي أفلوطين الذي ولد بمصر في مدينة ليقوبوليس على حد قول بعض المؤرخين ، وإن كان فوفوريوس الذي ترك لنا المصدر الأول الرئيسي عن حياة أفلوطين في كتابه « حياة أفلوطين » لم يذكر هذه المدينة لأنه كان يقول إن أفلوطين كان يعني دائماً بالآلات يتحدث إطلاقاً عن وطنه ولا عن آباءه وأسرته . ويظهر أن أفلوطين قد بدأ دراسة الفلسفة في سن متأخرة ، وقد كان ميلاده في أرجح الأقوال سنة ٢٠٤ أو سنة ٢٠٥ بعد الميلاد . وقد حاول أن يرحل إلى الشرق ، واتجه إلى الغرب ، فذهب إلى روما ، وهناك عني بعرض مذهب أستاذه أمونيوس سكّاس ، وهو كان يقول دائماً إنه إنما بعرض مذهب أستاذه أمونيوس . والواقع أننا هنا بإزاء نفس الظاهرة التي نجدتها فيما يتصل بأفلاطون وسقراط ، فأفلوطين يذكر آراءه باعتبارها آراء أمونيوس مع أنها أكبر بكثير من مذهب أمونيوس ، ولا نكاد نجد في الواقع إلا البذور الأصلية عند الأخير ، أما المذهب الكامل فإنما نجده عند أفلوطين . ويظهر أن أفلوطين قد صادف شيئاً من النجاح في روما خصوصاً وأنه قد كان له من بين التلاميذ شخصيات ممتازة في الوسط الروماني . ويظهر أن هذا التأثير من جانب أفلوطين في الوسط الذي أقام به إنما صدر عن طبيعة شخصية ، فقد امتاز أفلوطين من الناحية الشخصية بسمو في الخلق ونفوذ في البصيرة من حيث قدرته على

معرفة الرجال ، كما امتاز كذلك بالغة التي حاول أن يتشبه فيها
بفيثاغورس . وعلى كل حال فإن شخصية أفلوطين كانت واضحة التأثير
جداً في الوسط الذي وجدت به . وتوفي أفلوطين سنة ٢٧٠
بعد الميلاد .

وأفلوطين قد خلف لنا مؤلفات يظهر أنه كتبها جميعاً في دور
متأخر ، وهذه المؤلفات ليست عرضاً منظماً لمذهبه ، وإنما هي في
الواقع إجابات مختلفة عن أسئلة كان الدافع ، في الغالب ، إلى إمارتها
نصوص أفلاطون وأقواله . ولهذا كان يبدو عليها طابع التناثر
والمناسبات أكثر من طابع التنظيم والتأليف المقصود ، كما أنه
يغلب عليها شيء من الرمزية التي يكاد يستحيل معها أن يفهم النص .
وهذه كلها صعوبات نجدها واضحة جداً في مؤلفات أفلوطين ،
وهي مؤلفات لم ينشرها إلا أن حياته ، بل نشرها بعد وفاته
تلميذه فورفوروس .

والناحية الذاتية من مذهب أفلوطين تقوم على أساس أن الغاية
من الفلسفة هي الإرشاد إلى الطريق الذي به يصل الإنسان إلى إفناء
الذات في الوحدة الإلهية وإلى إيجاد التجربة الروحية التي يستطيع
الإنسان بواسطتها أن يتحد بالواحد ، والزواج المكون لهذه التجربة
هو في الأصل الوجد . أما من الناحية الموضوعية فتقوم هذه
الفلسفة على أساس إنكار كل قيمة للعالم الخارجي ، فكل ما هو
متناه وكل موجود ما خلا الله متناه زائل ، وبالتالي لا قيمة له ، فلا
داعي في نظر أفلوطين حتى إلى العناية به أو إثبات بطلانه . ومن

هاتين الناحيتين : الناحية الذاتية والناحية الموضوعية ، سنجد أن طابع الفلسفة عند أفلوطين سيمتاز أولاً بأن فكرة الألوهية هي التي تشغل الجزء الأكبر منه إن لم يكن كله ، وثانياً بأنها فلسفة تقوم على الوجدان والتجربة الذوقية الصوفية والكشف . ولهذا لا نجد أفلوطين يعنى بنظرية المعرفة ، بل يفترض ابتداءً الموقف الشكى ، فينكر أن تكون للمعرفة العقلية أية قيمة ، وإنما القيمة كلها في التجربة الصوفية وفي الكشف والذوق . ولما كان العمود الرئيسى الذى يقوم عليه بناء فلسفته هو الله أو العالم المعقول ، ومن العالم المعقول ينتقل الانسان إلى العالم المحسوس ، ومن هذا الأخير يحاول أن يرتفع ثانياً إلى الوحدة الأولى ، فإنا سنجد فلسفة أفلوطين تنقسم فى الواقع إلى ثلاثة أجزاء رئيسية : الأول العالم المعقول ، والثانى عالم المحسوسات ، والثالث العود من عالم المحسوسات إلى العالم المعقول .

العالم المعقول :

١ - الله وصفاته

قال أفلاطون بعالم معقول في مقابل العالم المحسوس ، وجعل حداً وسطاً بين العالمين ، هو عالم النفس أو النفس ، فلدينا إذن عند أفلاطون عالم الصور ؛ ثم العالم المادى ، أو الذى تدخل فيه ما يسمى عادة باسم المادة عند أفلاطون ، وقد رأينا من قبل أن المادة عند أفلاطون ليست بالدقة المادة كما نفهمها عند أرسطو وعند غيره ؛ ثم النفس .

أما أفلوطين ، فإنه وإن أخذ بجزء من هذا التمييز ، إلا أنه لم يأخذ بهذا التمييز كله ؛ فإننا نراه يفرق أولاً بين عالمين : عالم المعقول وعالم المحسوس ؛ ولكننا نجده بعد ذلك يختلف مع أفلاطون فيما يتصل بهذا العالم المعقول على وجه الأخص . فإن العالم المعقول عند أفلاطون عبارة عن مجموع الصور ، وهذه الصور لا تشتق من مبدأ أعلى منها ؛ ولو أن فكرة الخير قد توهم في عرضها بأنها تلعب مثل هذا الدور ، إلا أننا نجد في الواقع أن فكرة الخير تختلط ببقية الصور ، حتى لا يمكن أن تعد صورة الخير صورة قائمة بذاتها مستقلة كل الاستقلال ، أى بمعنى أن هناك هوة غير معبورة بينها وبين بقية الصور . أما أفلوطين ، فقد

علا بفكرة « الأول » أو المبدأ ، علوًّا كان من شأنه أن يقول معه بأنَّ هناك هوة لا يمكن عبورها بين الأول وبين الصور نفسها . ولكننا نجده بعد ذلك ومع تأكيده لوجود هذه الهوة في حالتين : أولاً في حالة الصلة بين الأول وبين المعقولات ، ثم في حالة الصلة بين عالم المعقول وعالم المحسوس ؛ تقول على الرغم من ذلك نجده يختلف كذلك مرة أخرى مع أفلاطون ، فبدلاً من أن يقول مع أفلاطون ، فيما يتصل بالهوة بين العالم المحسوس والعالم المعقول ، إن هذه الهوة هوة تامة ، بمعنى أن هناك مبدأين أصليين : هما المعقول والمحسوس ، ولا يُردّ الواحد إلى الآخر ، نجد أفلاطون يقول إن هناك تصاعداً أو تنازلاً في الصلة بين المعقول والمحسوس ، أعني أن هناك ترتيباً ونظاماً قته المعقول باعتبار أنه الأول ، ثم تتلوه بقية الأشياء ، حتى نصل في أدنى درجة من درجات هذا السُّلم إلى المادة الصرفة ، أي أن المادة كُشتَقُ في النهاية من الأول . كذلك لا نجد أن الصور أو المعقولات أفكارٌ في عقل الله ، وبالتالي هي الله عند أفلاطون ، بل نجد أن الأشياء تترتب بحيث يكون « الأول » في القمة ، يليه « العقل الأول » ، ثم بقية العقول . ويلاحظ هنا أيضاً أنه على الرغم من وجود هذا الترتيب التنازلي بين الأول وبقية المعقولات ، إلا أن هنالك مع ذلك هوة غير معبورة ، أي علوًّا مطلقاً للأول بالنسبة إلى المعقولات . وهذا يظهر لنا شيئاً ، إن شئنا سميناه بالتناقض أو التعارض في النظر إلى الله ، وصلته ببقية الأشياء من معقولات ومحسوسات . وعلى

كل حال ، فإن وضع المذهب الوجودى عند أفلوطين هو على النحو التالى : فترى من ناحية أن هناك عالين بينهما هوة من ناحية ، وبينهما ترتب من ناحية أخرى وهما عالما العقول والمحسوس ؛ ومن ناحية أخرى نجد أن هناك فى باب العقولات ثلاثة مبادئ ، أو إن شئنا أقانيم ، هى الله والعقل والنفس . والله هو الأول ، الواحد ، للبدع ، اللامتناهى . والعقل هو صور الأشياء الموجودة ، والنفس هى ما به يتم تحقق الصور فى المحسوسات ، أى هى قوة تكوّن فى الواقع وسطاً بين فعل « الأول » وتحقيق « العقل » باعتباره صوراً .

فلنبحث فى كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة الأخيرة كل على حدة . ولنبدأ بالله ، فنجد أولاً أن الصفة الرئيسية والطابع العام الذى به ينطبع النظر إلى الله عند أفلوطين ، هو أن الله هو اللامتناهى فى مقابل المتناهى ، والأول فى مقابل ما بعده ، والواحد فى مقابل الكثرة ، والمقول فى مقابل العقل . وهنا نجد أن صفات الله عند أفلوطين مرتبطة كل الارتباط بهاتين التفرقتين الرئيسيتين : أولاً بين المتناهى واللامتناهى ، وثانياً بين العقل والعقول . ونرى فى هذا المذهب اختلافاً كبيراً بين أفلوطين وبين السابقين ؛ فلئن وصف أفلاطون الله بأنه الخير ، ولئن قال بالوحدة ، وإذا كان أرسطو قد عبر عن الله بأنه « فكر الفكر » ، وأنه غنى مكتف بذاته ، فإننا نجد أفلوطين لا يقتصر على هذا ، بل يريد أن يجرد فكرة الله من كل ما يورثهم اختلالاً فى الوحدة أو فى الكمال ، وعلى الأخص فى الوحدة . ففكرة الوحدة فى الله ، هى الأساس

في نظرية الله عند أفلوطين ، ولهذا نجد أفلوطين يحاول ما استطاع أن يسلب عن الله كل الأفكار ، أو كل الصفات التي من شأنها أن توهم ، حتى مجرد وهم ، بأن هناك تعدداً أو تركيباً فيه ، فنجد أنه ينكر أن يكون الله عقلاً وأن يكون وجوداً ، وينكر كذلك أن تكون له أية صفة من الصفات كائنة ما كانت هذه الصفة . فالله هو الشيء الذي لا صفة له ، ولا يمكن أن ينعت ، ولا يمكن أن يدرك ، وهو الغنى المكتفى بذاته ، البسيط .

ويحسن قبل العرض لصفات الله عند أفلوطين أن ننقل نصاً عربياً هو عبارة عن ترجمة موسعة لبعض فصول «التاسوعات»^(١) :

« كل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطراباً ، إلا أنه إما أن يكون منه سواء بلا توسط ، وأما أن يكون منه بتوسط أمشيء آخر ، هي بينه وبين الأول ؛ فيكون إذن للأشياء نظام وشرح . [و] ذلك أن منها ما هو ثان بعد الأول ، ومنها ثالث ؛ أما الثاني فيضاف إلى الأول ، وأما الثالث فيضاف إلى الثاني (أي يرد) . وينبغي أن يكون قبل الأشياء كلها شيء مبسوط (أي بسيط) ، وأن يكون غير الأشياء التي بعده ، وأن يكون مكتفياً غنياً بنفسه ، وأن لا يكون مختلطاً بالأشياء ، وأن يكون حاضراً للأشياء بنوع ما ، وأن يكون واحداً ، وأن لا يكون شيئاً ما ؛ ثم يكون بعد ذلك واحداً ، فإن الشيء إذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذباً وليس واحداً حقاً ؛ وأن لا يكون له صفة ، ولا يناله علم ألبتة ، وأن يكون فوق كل جوهر حسي

وعقل . وذلك أنه إن لم يكن الأول مبسوطاً واحداً حقاً خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب لم يكن أول ألبته « — (« التاسوعات » ٤ — ١٥٦ إلى ١٦٢) .

ففي هذا النص نجد أفلوطين يعرض لنا صفات الله ، سواء الصفات السلبية ، أو الصفات الإيجابية : ذلك أنه لما كان الله لا يمكن أن يدرك إدراكاً مباشراً ، أعنى أن يقال عليه صفة إيجابية ، فإننا لا نستطيع في هذه الحالة أن نعت الله إلا بالصفات السلبية . وهذه الصفات السلبية تتبع الفكرة الأولى التي لدينا عن الأول ، وهي أنه لا متناه واحد خير ، أي أننا سنضطر في الواقع إلى القول بوجود صفات إيجابية ، منها سنستمد الصفات السلبية التي نضيفها إلى الله . ولكن هذه الصفات الإيجابية هي تحديد ووصف ، فكيف يصح هذا ، ونحن نقول عن الله إنه ليس له صفة ، ولا يناله علم ، وإلا لم يكن أول ؟ وهكذا نرى أنفسنا مضطرين إلى نفي هذه الصفات الإيجابية بنوع ما ، على حد التعبير النص . وعلى كل حال فإننا نستطيع مع ذلك أن نضيف إلى الله صفات إيجابية ثلاثاً : اللانهاى — الوحدة — الخير . أو بتعبير آخر : اللامتناهى ، والواحد ، والخير ؛ وقد يضاف إلى هذا ، الفعل أو القدرة .

فلننظر أول الأمر في صفات السلب ، فنجد أن الله لا يمكن أن تكون له صورة ، لأنه لا يمكن أن يفرق في داخل الله بين صورة ولا صورة ، وإلا أدى ذلك إلى التركيب والكثرة ،

وهذا يتنافى مع المبدأ الأصلي في صفات الله ، ونعني به الوحدة والبساطة . وكذلك لا يمكن أن تكون له صورة ، لأن ما له صورة محدد ، والله — كما قلنا — لا يقبل التحديد ، لأنه لا متناه ، فلا يمكن من هذه الناحية كذلك أن تكون له صورة . وإذا لم يكن له صورة فليس له جمال ، أى لا يمكن أن يقال إن الله جميل ، لأن الله هو الجمال ، بمعنى أن الله ليس يدخل تحت صفة أعلى منه هي الجمال ، إنما هو هذه الصفة العليا نفسها ؛ بل أكثر من هذا ، لا يمكن أن يقال عن الله إنه جمال بالمعنى العادى ، ولكن إذا كان لا بد من وصفه بصفة الجمال ، فإنه سيكون الجمال فوق كل جمال . وهذه طريقة جديدة في وضع صفات الله ، سنجدها تنتشر بعد ذلك عند كثير من رجال المصور الوسطى ، متأثرين جميعاً بوجه خاص بمن تأثر بأفلوطين مباشرة ، وهو دينيس الأريوباغى المزعوم . وكذلك الحال لا يمكن أن يقال عن الله إن له مقداراً ، لأن المقدار يتنافى مع اللاتناهى . فإن أى مقدار مهما كان ، لا يمكن أن يتصور غير متناه في نفسه . كما لا يمكن أن يتصف الله بهذه الصفات المعروفة التى تضاف إليه دائماً ، مثل الحياة والعلم والقدرة والإرادة . كل هذه الصفات لا يجب أن تضاف إلى الله عند أفلوطين ، وهى الصفات المعنوية المعروفة . فأولاً لا يمكن أن يتصف الله بالإرادة ، لأنه إذا كان مريداً ، فعنى ذلك أنه محتاج إلى غيره ، والاحتياج يتنافى مع الوحدة والبساطة في الأول ، بل لن يكون حينئذ أول ، لأن

ما سيحتاج إليه سيكون هو الأول فى الواقع . هذا إلى أنه لن يكون واحداً لأنه سيتغير ، وكما يقول أفلوطين هنا إن الشيء إذا كان واحداً على هذا النوع ، أى على أساس أنه يتغير من حال إلى حال ، كان الواحد فيه كذباً وليس واحداً حقاً . كذلك صفة الحياة تقوم على صفة الإرادة ، لأن الحياة لا تقوم إلا إذا كانت هناك رغبات وإرادات ، ومجموعها يكون الحياة ، فإذا أنكرنا الإرادة فقد أنكرنا بالتالى الحياة . ولا يمكن كذلك أن يتصف الله بالعلم لأن العلم يقتضى القسمة ، أى يتنافى مع البساطة ، وذلك لأن العلم هو أولاً تركيب من عدة أشياء لكي تتكون منها وحدة ، أى تركيب معان جزئية لاستخراج معنى كلى . وثانياً يلاحظ فى العلم أن هناك انقساماً من ناحية بين العاقل والتعقل ، ومن ناحية أخرى بين العاقل والمقول ، وفى كلتا الحالتين لا بد من القول بالقسمة ، والقسمة لا تقال إلا على المركب ، فلا يمكن إذن أن يكون الله عاقلاً — أى عالماً — ولا يمكن أن يقال فى هذه الحالة إنه عاقل لذاته ، لأنه لا بد فى حالة التعقل للذات من وجود انقسام كذلك ، هو الانقسام بين العاقل باعتباره عاقلاً ، والعاقل باعتباره معقولاً ، والعاقل والمقول ليسا شيئاً واحداً ، فلا بد فى هذا كله من القول بالقسمة ، أى تنفى هنا البساطة . كذلك لا يمكن أن يقال عن الله إنه قادر ، لأن القدرة تقتضى الأثر المباشر ، والأثر المباشر يقتضى التنقل من أحوال إلى أحوال ، وهذا بدوره يقتضى التغير ، أعنى يقتضى فى النهاية الكثرة والتركيب . أجل ، إن الله

يؤثر في الكون بقدرته ، ولكن هذا يحدث بدون ممارسة قدرة من جانب الله بالنسبة إلى الأشياء ، بل تتحرك الأشياء بقدرته مع استمراره كما هو في سكونه وثباته . وإذا كنا قد نفينا عنه الصفات المعنوية ، فعلينا أن ننفي عنه كذلك صفة الوجود ، فلا يمكن أن يقال عن الله إنه موجود ، ذلك لأن كل وجود فإما يكون متأثراً ، أى خاضعاً للتأثير بفعل أو انفعال ، وما هو خاضع ومتأثر متغير ، أى لا يمكن أن يكون بسيطاً ؛ كما أن الوجود لا بد له من مبدأ للوجود ، وهذا المبدأ سيكون أعلى من الوجود ، فإذا وصفنا الله بصفة الوجود ، فإننا في هذه الحالة نضيف إليه صفة من شأنها أن تجعل قبله شيئاً ، وهذا يتناقض مع كونه أول . ومن هذا كله نرى أن صفات الله يجب أن تنكر كلها . وإذا كان لنا أن نقول بأية صفة من الصفات الإيجابية ، فعلينا أن نلجأ إلى المذهب الذي أشرنا إليه ممزوجاً بمذهب السلب ، فإذا قلنا إنه عالم فيجب أن نقول إنه علم فوق العلم ، وأنه حياة فوق الحياة ، وأنه قدرة فوق القدرة ، وهكذا باستمرار . فكان الصفات السلبية لله ستنتهي إذن في الواقع إلى سلب كل صفة عن الله ، وسيكون حينئذ الجوهر بلا صفة . ولكن الإنسان لا يستطيع أن يقف مع ذلك كما قلنا عند هذه الصفات السلبية ، بل لا بد ، مع مراعاة الناحية السلبية ، أن تضاف إلى ذلك ناحية إيجابية قدر المستطاع . وهنا نجد أفلوطين يصف الله بطريقتين : الطريق الأول بهذه الصفة التي هي الأساس في كل وصف سلبي ، وهي أن الله في مقابل كل ظرف وكل حادث ، أى أن الله هو

اللامتناهى . واللامتناهى هنا يقصد به أنه الواحد في مقابل كل كثرة وكل حدوث وكل تركيب ، وعدا ذلك من الصفات التي لا تليق إلا بما هو فان . والطريق الثاني أن يصفه من حيث الآثار التي ينتجها ، والله بهذا المعنى عند أفلوطين يتصف بأنه الخير ، ولم يجد أفلوطين حرجاً في أن يقول بهاتين الصفتين : الواحدة والخير ، خصوصاً وقد وجد أفلاطون يصف الله بها ، وإن كان ذلك بطريقة مفيرة بعض الشيء لطريقة أفلوطين الخاصة .

وأفلوطين يفهم أولاً من الواحد أنه البسيط في مقابل المركب ، وأنه الذي لا يقبل التجزئ في مقابل الكثرة ، وأنه الأول في مقابل التالي والمشتق ، أعني أننا لا نستطيع في الواقع أن نحدد ماهية هذه الصفة ، صفة الواحدة ، إلا بصفات سلبية . وهكذا سنجد أن هذه الصفة الإيجابية ستنتحل في نهاية الأمر إلى أن تكون هي الأخرى صفة سلبية ، إذ لا يقصد أفلوطين من هذه الصفة إلا أن تكون في مقابل الكثرة والتركيب والتجزئ ، ولا يقصد بها مطلقاً ما نفهمه نحن من الوحدة ، راضية كانت أو عقلية ؛ فإن لم تكن صفة سلبية بمعنى الكلمة ، إلا أنها في الواقع صفة مأخوذة عن السلب . وكذلك الحال فيما يتصل بفكرة الخير ، فليس يقصد أفلوطين من وراء هذه الفكرة أن يقول عن الله إنه خير بمعنى أنه يدخل ضمن الأشياء التي تحمل عليها صفة الخير ، بل بمعنى أن الله هو هو الخير . وهكذا لن يكون فوقه محمول أو صفة أعلى منه يوجد هو تحته أو في داخلها ، وتكون محمولة عليه أى أعم منه . فالخير

هنا يجب أن يفهم بالطريقة عينها التي فهمنا بها فكرة الواحد . ولهذا سنجد فكرة الخير عند أفلوطين ستدخل في الواقع إلى فكرة العلية بمعنى أن الله قوة ، وهذه القوة تفيض بما فيها فتنتج الوجود . ولكن هذا الفيض كما سنرى بعد حين ليس معناه خروج هذه القوة عن نفسها وفيضانها بما فيها في الخارج ، أو على الخارج ، وإنما معناه أن تظل هذه القوة كما هي في نفسها ، وتكون العلية عندها أن تبذل آثارها لا أن تبذل جوهرها . وهنا الفارق الكبير بين العلية حينما يقال على الله أو على الأول ، وحينما يقال على بقية الأشياء ، إذ هنا نجد فكرة عميقة يستخدمها أفلوطين لأول مرة تقريباً ، وستصبح فيما بعد مصدراً خصباً لكثير من الأفكار ، إن في المسيحية أو في الإسلام ، أو في كل المذاهب التي تنتسب إلى الأفلاطونية ، وتتأثر بها في الفلسفة الحديثة ، ونعني بها « فكرة الكمال » . فالعلة هنا ليست تأتي عن طريق منح القوة مما في الداخل لكي ينتقل هذا الممنوح إلى الخارج ، فإن هذا المعنى يؤخذ قطعاً بالتغير في المانع ، لأن جزءاً منه هو الذي سيتكون منه الممنوح فهذا يحدث دائماً بالنسبة إلى الأشياء المادية ، إذ أن أي شيء يحدث أثراً ، فإنما يكون ذلك بانتقال جزء من المؤثر إلى الأثر . ولكن الحال ليست كذلك فيما يتصل بالمعقولات ، إذ أن المعقول يحدث أثره ولا ينقص هو من ناحيته ، فالعلم الذي عندي وأقله إلى الآخرين لا ينقص بهذا النقل ، وإنما يظل العلم عندي كما كانت عليه الحال من قبل ، إن لم يكن أكثر ، لأن

الفيض في هذه الحالة ، أعنى الفيض الروحي ، لا يكون على صورة أجزاء تنتقل من المؤثر إلى الأثر ، وإنما يكون دائماً على صورة حضور تأثر في الخارج ؛ فحالة أن يكون الشيء متأثراً بشيء آخر ، هي حالة العلية إذا ما فهمت من ناحية الكمال لا من ناحية التأثير المادي . وكذلك الحال بالنسبة إلى الله أو الأول أو المعقول أيما كان : يظل كما هو في استقلاله وكماله وذاته ، ولا يخرج عن هذه الذات وإنما يحدث التأثير بتأثر الشيء الخارجي ، أو بتعبير أدق ، بأن يحدث تأثر خارجي ، وهذا التأثر الخارجي الذي يحدث يكون وجوداً ليس منتزعاً ، وكأنه جزء من الوجود الأول ، وإنما أقصى ما يقال عنه إنه حالة تأثر صرف بشيء آخر . والعلية مفهومة على هذا النحو هي التي تضاف وحدها إلى الله ؛ وهذه مسألة مهمة في الأفلاطونية الحديثة وفي كل المذاهب التي تقوم لا على التسلسل العملي الذي يظهر واضحاً عند أرسطو ، وهو أن التحريك انتقال الحركة من المحرك إلى المتحرك ، وإنما تقوم على فكرة الكمال ، بمعنى وجود حالة تأثر دون تغيير في المؤثر . وهذه الحالة تشبه تماماً تلك التي تحدث عنها أرسطو فيما يتصل بتحريك السماء الأولى بواسطة المحرك الأول : فحالة المشق التي بها تتجه السماء الأولى إلى المحرك الأول ، فتتحرك دون أن يتغير هو ، ودون أن يكون ثمت انتقال لحركة من المحرك الأول إلى السماء ، تشبه تماماً هذه الحالة ، حالة الكمال المؤثر عند أفلاطون . فالأشياء إذن أو الوجود بوجه عام ينشأ عن الأول بفيض من هذا الأول لا ينقص من ذاته ، وإنما

يحدث وجوداً في الخارج فحسب ؛ وظاهر أنه كلما قلت الوسائط بين الأول وبين الحادث ، أعنى كلما اقترب الحادث من الأول ، كانت درجته ومرتبته في الوجود والكمال أعظم وأكبر . فهنا نجد أن الوجود كله سيتوقف على هذا الأول من حيث أنه يفيض بذاته ، فينتج عن هذا الفيض وجود متسلسل على طريق تنازلي ، يبدأ من الأول حتى نصل إلى أبعد الأشياء ونهايتها بالنسبة إلى هذا الأول ، وهذا الشيء الأخير سيكون أدنى الأشياء مرتبة ، وقابلاً لأن يتخذ أى صورة . والنسبة يحدث في هذه الحالة هو أن الأول يعطى الثانى صورته ، والثانى يعطى الثالث صورته ، وهكذا باستمرار حتى نصل إلى آخر الأشياء . وآخر الأشياء لن يكون محدثاً لآية صورة ، وتبعاً لهذا لن يكون مالكا لآية صورة ، فهو الخالي من أية صورة أو اللامتحدد الصرف ، أى هو الهوى ، والمادى .

وهكذا نجد أن الوجود ، كله ابتداء من الأول حتى آخر الأشياء ، يكون وحدة تامة ، تسير على أساس تصاعد أو نظام وشرح ، وفى هذا التسلسل والنظام تكون المرتبة العليا مصورة للمرتبة الأدنى منها ، وهكذا باستمرار حتى نصل إلى شيء يوهب الصورة ، ولا يهب الصورة . فليست فكرة الخلق عند أفلاطون تتم هنا على أساس وجود ضرورة منطقية ، أو على أساس فكرة التحريك ، وإنما تتم على أساس فكرة الكمال وصدور الأشياء عن هذا الكمال . ولكي يفهم أفلاطون هذه الأشياء التى يسر جداً أن يعبر عنها بلغة العقل ، يلجأ إلى لغة القلب ، أى إلى الأمثال والتشبيهات ،

فيقول إن هذا الفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون أن تتغير الشمس ، وكما يصدر الماء عن ينبوع دون أن يتغير ينبوع ، فالمخلوق بالنسبة إلى الخالق هو كشعاع الشمس بالنسبة إلى الشمس . وفي هذه التشبيهات غموض شديد جداً ، يؤذن ، لو أنه أخذ بحروفه ، بوجود تناقض شنيع في مذهب أفلوطين ، لأننا سنجد في هذه الحالة أن شعاع الشمس معناه تبدد للشمس وكثرة لها بالنسبة إليها كوحدة ، أعني أن هذا الأثر المستمر الذي يكون للواحد في الأشياء ، والقوة الحالة منه في جميع أجزاء الوجود ، سيقضى لو أخذ بحروفه أن يقال بكثرة هذا الواحد وتعدده في الأشياء . ولكننا لا نستطيع أن نوجه هذا الاعتراض المنطقي العقلي إلى مذهب يقول بالمعرفة القلبية والنوق والوجدان والصيان . وأحسن التشابيه التي يمكن أن تستخدم في هذه الحالة أن يقال إن حلول الله أو الأول في الكون لحلول الروح في البدن ، فلا يمكن تبعاً لفكرة الروح القديمة طبعاً أن نتصور الروح حالة في مكان ومحل بالذات ، ولهذا تعتبر الروح في هذه الحالة حالة في جميع أجزاء الجسم ، مع عدم تبديد أو تكثر . والتجاء أفلوطين إلى التشبيهات هنا مرجعه إلى عجز اللغة عن التعبير عن مثل هذه المعاني اللطيفة التي تدقّ عن لغة العقل . وعلى كل حال ، فإن الصلة بين المخلوق وبين الأول أو بين الحادث والأول صلة تنحصر في أن يكون الحادث محمولا أو متعلقاً في وجوده بالأول . وفكرة الحل أو التعلق يجب ألا تفهم هنا باللغة الأرسطالية ، وإنما يقصد

بها فقط استمداد الوجود من الأول لا عن طريق الأخذ ، وإنما عن طريق التأثير فحسب : فالحدث في حالة تأثر بقوة المحدث ، وهذا كل ما يمكن أن يقال عن صلة هذا الحادث الأول .

فإذا نظرنا إلى هذه الفكرة ، فكرة الخلق أو الصدور على هذا النحو ، هل يجب أن نفهم منها ما تفهمه المذاهب الأخرى من فكرة الصدور ؟ إذا فهمنا الصدور بمعنى خروج الشيء عن نفسه وفيضه بما فيه على الخارج ، بمعنى خروجه منه إلى الخارج ، فإن مذهب أفلوطين ينكر هذا الصدور إنكاراً تاماً ، لأن هذا المذهب يقوم في جوهره على أساس فكرة الوحدة وعدم التكرار إطلاقاً في ذات الأول ، كما يقوم من ناحية أخرى على أساس الملو المطلق لهذا الأول بالنسبة إلى بقية الأشياء على الرغم مما في هذه الفكرة من تناقض مع فكرة الفيض والصدور بالمعنى الذي حددناه . وعلى هذا فإذا فهمنا الصدور كما هي الحال في المذاهب الصدورية المعروفة ، فإن مذهب أفلوطين ليس مذهباً صدورياً إطلاقاً . ولكن إذا قصدنا من فكرة الصدور وجود تأثر بقوة أولى في الخارج ، ففي هذه الحالة يمكن أن نتحدث عن الصدور عند أفلوطين . ولكننا لا نستطيع أن نفهم بعد ذلك كيف يسمى هذا صدوراً مع قولنا بأن فكرة الصدور تتضمن في جوهرها فكرة البذل من الذات إلى الخارج .

وإذا نظرنا إلى المذهب مرة أخرى من ناحية وحدة الوجود ، وجدنا أنه يمكن أن يسمى مذهب وحدة في الوجود بمعنى أن

الكثرة في الواحد . ولكن إذا فهمنا وحدة الوجود بمعنى أن الواحد أيضاً في الكثرة ، فإن مذهب أفلوطين لا يمكن أن يسمى حينئذ بمذهب وحدة الوجود ، وإنما هو مذهب وحدة الوجود بمعنى أن الكثرة في الواحد فحسب ، لا بمعنى أن الواحد في الكثرة (لأن هذا المعنى الأخير يؤذن بوجود تكثر في الواحد ، وهذا يتنافى تمام التنافي مع فكرة أفلوطين) .

فمن الممكن إذن أن نتحدث عن وحدة وجود عند أفلوطين ، من حيث أن وحدة الوجود تقوم على أساس أن الوجود المحسوس خاضع ومشتق وصادر عن وجود معقول وأن ما عدا الأول فهو عرض وليس بجوهر ، وإذا كانت الحال كذلك فمن الممكن أن يقول أفلوطين مع ذلك إن هذه الكثرة ، كثرة العالم المحسوس ، موجودة في الواحد .

ولكن المهم عند أفلوطين ليس أن الوجود كله يكون وحدة شاملة متساوية متجانسة في كل أجزائها ، بل المهم أن يقول من ناحية وجود الأول باعتباره عالياً على الكون ، وبينه وبين بقية المعقولات والمحسوسات هوة لا تكاد أن تعبر ، وما هنالك من تبعية من جانب العالم للمعقول فيما عدا الأول والعالم المحسوس بأكمله بإزاء الله ، إنما ذلك صادر عن كون هذه الأشياء الأخيرة تقوم بالله ، أي تتقوم بقوته . ولكن ليس معنى هذا القيام به أنها هي هو ، ولذا كانت وحدة الوجود عند أفلوطين ذات حد واحد ، أعني أنه يقول إن الكثرة في الواحد ، ولا يقول إن الواحد في الكثرة .

أما وحدة الوجود بالمعنى العام ، فهي القول بالاثنتين معاً أى الواحد في الكثرة ، والكثرة في الواحد . والفارق هو في نقطة البدء : هل نبتدىء من الواحد لكي نقول بوجوده في الكثرة ، وبهذا المعنى تكون الكثرة في الواحد ؛ أو تكون نقطة البدء الكثرة ونزق منها إلى الواحد ، وفي هذه الحالة يكون الواحد في الكثرة . ثم إذا انتقلنا من الوحدة الأولى ممثلة في الأول إلى بقية الموجود من معقول ومحسوس ، وجدنا أن الأدنى يقوم بالأعلى ، فالترتيب أذن يؤذن بأن الأثر يؤذن بوجود المؤثر لأن الأدنى يتوقف على الأعلى ، وعلى هذا فسيكون نظام الكون على النحو التالي : الجسم يشترك ويتعلق بالنفس ، والنفس تشترك أو تتعلق بالعقل ، والعقل يشترك ويتعلق بالأول الواحد . فإذا كنا قد انتهينا من البحث في الأول الواحد ، فلننتقل منه إلى ما يأتي في المرتبة الثانية بالنسبة إليه ، ونعني به العقل .

٢ — العقل الأول : nous : إذا كنا قد وصفنا الأول بأنه

الواحد وميزناه هذا التمييز الحاد ، فن الطبيعي أن يكون الصادر عن هذا الأول ليس متميزاً بصفة الوحدة ، وإنما فيه ثنائية ؛ وهذا هو الفارق الأكبر بين الثاني وبين الأول . ولكنه ليس فارقاً حاداً كما يتوهم ، وإنما يجب أن ينظر إلى هذه الثنائية في داخل الثاني باعتبار أنها تقوم بالوحدة ، أعني أنه لا بد من أن يكون الابن شبيهاً بالأب ، وهذا الشبه سيكون في الطابع الأصلي للأب ، وهذا الطابع هنا هو الوحدة . فالواحد الأول يطبع ابنه ، أى

الثاني ، بطابع الوحدة ، على الرغم من وجود ثنائية في الثاني ، لأن الوحدة في الثاني في مرتبة أدنى من الوحدة في الأول . وإذا كنا من ناحية أخرى قد نظرنا إلى الأول باعتبار أنه فوق العقل ، ما دمتنا قد قلنا إن الواحد عال لا يمكن أن يوصف لأنه عالٍ كل العلو ، فقد جعلنا هذا العلو فوق التعقل ، فيكون من الطبيعي إذن أن يكون الثاني هو التعقل أو العقل ، ما دامت الميزة الأولى للواحد باعتباره عالياً أنه عال على الفكر أو العقل أو التعقل ، فكأن الثاني إذن هو العقل . ولكنه يلاحظ أن هذا العقل هو في الآن نفسه وجود ، أعني أن الفكر والوجود شيء واحد في الوجود الصادر عن الأول ، فهذا الثاني هو عقل من ناحية ، من حيث أن الأول معقول له وهو عاقل له ، إذ هو يتأمل الأول ، ويكون الأول — كما قلنا — من صفاته أنه معقول وليس عاقلاً ، فمن هنا إذن كان الثاني عقلاً وعاقلاً وتعقلاً — والكل بمعنى واحد . ولكن باعتبار الصلة من الأول بإزاء الثاني ، سيرى أن الثاني يقوم بالأول ، بمعنى أن وجود الثاني يقوم لكون الأول (الكون هنا بمعنى الكينونة) ، فهو إذن وجود . وهنا يلاحظ أن أفلاطون كان في هذا امتداداً لتيار موجود من قبل في الفلسفة اليونانية ، خصوصاً ابتداءً من أفلاطون ، فنحن نجد أفلاطون أولاً يقول في «الجمهورية» إن صورة الخير منتجة لصورتين معاً ، هما صورتا التعقل أو العلم أو العقل ، وصورة الوجود ؛ فهو الواهب للعقل والوجود معاً . وثانياً نجده في محاوره « السوفسطائي » يبحث كثيراً في الصلة

بين الفكر وبين الوجود ، فينتهي حينئذ إلى عد الفكر والوجود شيئاً واحداً . ونجد بعد أفلاطون أرسطو يقول إن العقل الذى هو عقل عاقل ومعقول معاً ، ومعقول لذاته فى نفس الآن ، إنما هو جوهر ، أى أن فكر الفكر جوهر ، والجوهر معناه الوجود القائم بالذات . فكان هذه خطوة أيضاً فى عد الوجود والفكر شيئاً واحداً . ثم نجد هذا التيار يظهر بشكل أوضح — وإن صبغ بصبغة رياضية — عند الفيثاغورية المحدثه والأفلاطونية المجددة — فنجد حينئذ أن الواحد هو المعقول وهو الوجود معاً . إلا أنه يلاحظ مع ذلك أن أفلوطين قد اتخذ خطوة أبعد من خطوات هؤلاء ، فأفلاطون قد قال بأن الوجود هو المعقول ، أو الفكر ، لا من أجل جمل العقل هو الأصل فى الوجود ، ولكن من أجل رد الوجود إلى مرتبة دنيا بالنسبة إلى العقل ؛ أما أفلوطين فيقصد من وراء القول بأن الوجود هو العقل أن العقل هو الأصل فى الوجود ، وأن لا وجود إلا للعقل ؛ وفى هذا نرى الطابع الذاتى الذى يطبع فكر أفلوطين بوجه خاص وهو طابع لا نجده عند هؤلاء المتقدمين .

وهذا العقل ، الذى هو الثانى بالنسبة إلى الأول ، يعقل على طريقة أرسطو ، فن ناحية البصورة تعقله بطريق الوجدان ، ومن ناحية المادة تعقله إنما يكون للأول الذى صدر عنه . فهو لا يسلك إذن سبيل المعرفة المنطقية والتسلسل الفكرى البرهانى ، وإنما « يشاهد » ويعاين ويكشف ويتذوق فحسب ، ولهذا كان من العسير أن نعبر

باللغة عن طريق تعيين الثانی للأشياء التي يعاينها . ومن ناحية أخرى يلاحظ أن هذا العقل من ناحية المادة إنما يعقل الأول الذي صدر عنه بأن يتأمله ، وفي تأمله للأول يكون وجوده من حيث هو فـكـر . فهو موجود باعتباره عقلاً متعقلاً من حيث أنه يتعقل الأول ، ويستحيل إلى عقل تبعاً لهذا ، وهكذا نجد أن العقل يقوم بوظيفة التعقل بطريقة وجدانية ، وأن موضوع هذا التعقل هو الأول . إلا أن العقل حينما يتعقل ، إنما يتصف بصفات ، أو يتحدد بمقولات تختلف عن المقولات المعروفة . فالعقل — وقد قلنا إن ماهيته في الفكر والوجود معاً — له من ناحية الفكر ثلاث مقولات : الفعل والحركة والتغير ؛ وله من ناحية الوجود : الثبات وعدم الحدوث في الزمان . وهنا نرى أفلاطون يحمل وينقد بشدة مذهب أرسطو والرواقيين في المقولات ، فينقد المقولات الأرسطائية على أساس أن فكرة الوحدة حينما تقال على العالم العقول ، فإنها لا يمكن أن تعد وحدة بالمعنى الصحيح ، وإنما الوحدة بالمعنى الصحيح تقال فقط على الأول الواحد ، على النحو الذي رأيناه . والكم لا يمكن أن يكون مقولاً على عالم العقل أو العالم العقول ، لأن الكم ، سواء على صورة الانفصال أو الاتصال ، لا يمكن أن ينطبق على العقول من حيث هو شيء أصيل ، وإنما يمكن أن ينطبق عليه من حيث أن ذلك صفة خارجية تقال عليه . وكذلك الحال بالنسبة إلى الكيف : الكيف شيء مضاف إلى الوجود الأصلي الذي هو العقل والوجود معاً ، فلا يمكن أن يعتبر أصلاً

ومحمولاً أصلياً ، أى مقولاً عليه ؛ وكذلك ، وبمثل هذا ، يقال عن بقية المقولات الأرسطالية . كما أننا إذا قلنا عن هذا العالم المعقول إنه متصف بالخير ، فيجب حينئذ أن نُميّز ، فإما أن يكون معنى ذلك أنه الخير ، ولكننا في هذه الحالة إنما نردد ما قلناه بالنسبة إلى الأول ، أو نقول عن العالم المعقول إنه خير ، وحينئذ ستكون هذه الصفة خارجية تقال على العالم المعقول . وهكذا نجد في النهاية أن المقولات الوحيدة التي يمكن القول بها ، هي تلك التي تحدثنا عنها ، وأعني بها من ناحية التعقل أو الفكر ، الفعل والحركة والزمانية ، ومن ناحية الوجود ، الثبات وعدم التغير ، وعدم الحدوث في الزمان .

والعقل حينما يفكر أو يعقل ينتج مقولات ، وهذه المقولات هي الصور الأفلاطونية المعروفة . وهنا نجد أفلوطين يقول عن الصور إنها جزء من العقل ، أى أنها أفكار في العقل ، وليست أشياء مخترعة في العقل ، لأن الصفة الأولى للصور عند أفلوطين أنها فاعلة ؛ فالفعل وقوة الأحداث من شأنها أن تجعل لهذه الصور وجوداً خاصاً يختلف بعض الاختلاف عن الوجود الذي للصور عند أفلاطون . ثم إننا نجد أفلوطين يتحدث عن هذه الصور على النحو الذي تحدث به أفلاطون عن صورته في آخر حياته ، أى باعتبارها أعداداً . وقد كان المصير الذي نشأ فيه أفلوطين عصراً يمتاز بنفوذ الناحية الرياضية في كل تفكيره ، ولذا نجد أفلوطين يقول عن الصور إنها أعداد . ثم إنه يختلف عن أفلاطون بعد ذلك فيما

يتصل بمسدد الصور وكونها ، فمن ناحية عدد الصور يلاحظ أن أفلوطين — وهذا أرجح تفسير لرأى أفلوطين في هذا الصور — يقول إن الصور محدودة لكل عصر بحسب الأفراد ، والصور لا توجد للأنواع ، بل توجد للأفراد ، وحينئذ قد يقال إن الصور عند أفلوطين لا متناهية . ولكن يرد على هذا بأن يقال إنها محدودة لكل عصر على حدة ، ولهذا فإن عددها يتغير بحسب العصر . ومن ناحية كون هذه الصور ، أى اتسائها إلى الأشياء التى هى صور لها ، كنا قد وجدنا أفلاطون يقول إن لكل شيء صورة ، حتى الأشياء القادرة والدنيئة ، وما أشبه ذلك . أما أفلوطين فينكر ذلك ، ويجعل الصور التى للموجودات المحسوسة فى المرتبة العليا ، كما أنه يلاحظ أخيراً أن هذه الصور هى فى الواقع الوجود ، لأن الوجود والفكر عند أفلوطين — كما قلنا منذ قليل — واحد ، ومن هنا لا نجد هذه التفرقة الحادة ، بين الصور وبين المحسوسات المتعلقة بالصور ، التى نجدها عند أفلاطون ، بل نجد شبهة أو اتفاقاً بين الصور وبين المحسوسات ، والاختلاف إنما هو فى المرتبة .

ويلاحظ كذلك أن أفلوطين يقول عن الصور ، كما يقول عن العقل بوجه عام ، إن بها اختلافاً وتميزاً . وهو يجعل هذا الاختلاف والتميز من صفات العالم للعقول ، والاختلاف والتميز إنما مصدرهما دائماً وجود الإمكانية ، كما أن التميز الذى يضاف كقوله إلى العالم للعقول يقتضى كذلك وجود الحدوث والإمكانية ، والحدوث والإمكانية معناها فى الواقع وجود المادة أو المهيولى ، لأن المهيولى

معناها الإمكانية المطلقة ، وحيث توجد الهيولى توجد الإمكانية ، وحيث توجد إمكانية توجد هيولى . وعلى هذا فإذا كان تمت إمكانية فى العقل ، فتمت هيولى . إلا أنه يلاحظ مع ذلك أن الهيولى هنا يجب ألا تفهم بالمعنى العادى ، بل يجب أن يميز بين نوعين من الهيولى عند أفلوطين ، فهناك هيولى معقولة ، وهيولى محسوسة ، وكلاهما تكاد أن تكون فى تعارض تام مع الأخرى : فالهيولى المعقولة تمتاز بالثبات ، بينما الهيولى المحسوسة تمتاز بالتغير ، وهذا هو الفارق الأكبر بين كلا النوعين . ولكن هذا الفارق عنه يتعلق بجوهر فكرة الهيولى فى ذاتها . ولذا يحق لنا بعد ذلك أن نتساءل : أين يوجد الاتفاق أو الشبه بين الهيولى المحسوسة والهيولى المعقولة ، اللهم إلا فى الاسم ؟ الواقع أن الاسم وحده هو الذى يميز بين هذين النوعين من الهيولى . وهكذا نجد أفلوطين يصور لنا الدرجة الثانية من درجات العالم المقول ، وهى درجة العقل باعتبار أن هذا العقل هو فكر وجود مما ، وأن فيه تمايزاً مع ذلك ، وهذا التمايز يؤذن من ناحية أخرى بوجود هيولى فيه . هذا إلى أن العالم المقول على الرغم من أنه صادر عن الأول ، إلا أنه أبدي لا يفنى .

٣ — النفس : وإذا كان العقل قد صدر عن الأول بهذه الطريقة ، فكذلك وبالطريقة عينها صدر الثالث . وهذا الثالث لمن يصدر عنه إلا ما هو محسوس ، لأن صفة المقول قد استنفدت كلها فى هذا الثالث ، فلم يعد غير المحسوس فى الوجود . وكما أن

الثانى فى مركز وسط بين الأول وبين ما يليه ، كذلك هذا الثالث فى مركز أوسط فيما بين الثانى والعالم المحسوس . وفكرة المركز الوسط هذه تتضمن أولاً أنه لما كان الأصل الذى أقنا عليه فكرة الثانى هو أن الوحدة لا يمكن أن توجد بالمعنى الحقيقى الدقيق إلا فى الأول ، فكذلك الحال بالنسبة إلى الثالث ، توجد الكثرة فيه بدرجة أكبر مما وجدت فى الثانى ، وإذا كنا قد قلنا مع ذلك بكثرة الصور فى الثانى أو فى العقل ، فبطريقة أولى يجب أن يقال بكثرة أكبر فى هذا الثالث .

وهذا الثالث وإن كان فى مركز وسط بين العقل وبين العالم المحسوس ، إلا أن قربه من الثانى أشد من قربه من العالم المحسوس ، أعنى أنه فى صفاته أقرب ما يكون إلى العالم الثانى ، أى أقرب إلى العقل منه إلى العالم المحسوس الذى يتلوه . ولهذا نجده يتصف بالكثرة الموجودة كذلك فى الثانى ، وبدرجة أكبر فى العالم المحسوس ؛ ولكن هذه الكثرة تجمعها — كما هى الحال فى العقل — وحدة ، وإن كانت هذه الوحدة ليست قوية متمكنة من الكثرة ، كما هى الحال فى العقل . هذا إلى أن الصفات أو المقولات التى نسبناها إلى العقل نجدها كذلك ، ولكن بدرجة أقل طبعاً ، فى الثالث ، من ناحية أن هذا الثالث يتأثر بدرجة أكبر من العقل . وهذه الصفات هى : الفعل والحياة والحركة من ناحية الفكر ، والثبات واللازمان من ناحية الوجود . إلا أن صفة الفعل هنا وصفة التميز واضحة جداً من حيث إنتاج ما هو محسوس ، لأن النفس ستكون

في الواقع في مركز الباري أو الصانع . وهي التي تصنع العالم المحسوس ، فمن هنا كانت وظيفة الفعل — ويُقصد بالفعل هنا المعنى العادي — أكبر في هذه الحالة منها في حالة العقل .

. وهذا الثالث هو النفس . فإن النفس كما صورها أفلاطون كذلك تتصف بهذه الصفات ، أعني قربها من العالم المحسوس ، وعدم وجود وسائط بينها وبين هذا العالم — مما هو معقول ، وأنها هي الصانعة بالفعل لهذا العالم المحسوس . وحينما يتحدث أفلاطون عن النفس ، فإنما يقصد بها غالباً النفس الكلية ، كما هي عند أفلاطون ؛ فهناك نفس شاملة هي التي يتم بها إنتاج العالم المحسوس . ومع ذلك فإذا بحثنا في مذهب أفلاطون بدرجة أعمق ، وجدنا أنه يلجأ بعد ذلك إلى القول أولاً بثنائية في هذه النفس ، وذلك لأنه من أجل أن يفسر ما هنالك من نقص وشر في العالم المحسوس ، يلجأ إلى نفس تكون أقل درجة بكثير من العقل . فلا بد له من القول ، تبعاً لهذا ، بنوعين من النفس : نفس عليا ، ونفس دنيا . أما النفس العليا فهي أقرب ما يكون إلى العقل ، ولذا كانت أبعد ما يكون بالنسبة إلى بقية النفوس عن إحداث المحسوس . وأما النفس الدنيا فهي أقرب ما يكون إلى المحسوس ، وبالتالي قادرة وحدها على إحداث كل الحوادث أو الموجودات المحسوسة . ولهذا نجد أن أفلاطون لم يستطع أن يضع المبدأ الثالث واحداً ، بل قال به مزدوجاً . وأكثر من هذا نجده يتحدث في مواضع كثيرة جداً عن نفوس في صيغة الجمع ، ويقول بوجود عدد كبير

جداً من النفوس . وصلة هذه النفوس بالنفس الكلية لا بد أن تُفهم على أساس يقارب فهمنا لفكرة وجود الصور المتعددة في العقل الواحد . وهو هنا يلجأ من أجل ذلك إلى عدة تشبيهات : فيشبه وجود النفوس المختلفة في النفس الكلية بالعلوم المختلفة في داخل العلم ، أو بالأفكار المختلفة في داخل المذهب ، أعني أنها تكون كلها وحدة واحدة ، وإن كان من الممكن أن يميز فيها بين أشياء متعددة .

وتأتى بعد ذلك ، فيما يتصل بالنفس ، مشكلة أخرى هي مشكلة إحداث النفس للعالم المحسوس . فكيف يمكن للنفس التي هي موجودة في عالم معقول مع ذلك ، وبين هذا العالم المعقول والعالم المحسوس هوة كبيرة لا يمكن عبورها تقريباً — كيف يمكن لها أن تنزل إلى المادة وتتصل بها ؟

هنا نجد أفلاطون يجيب على ذلك بأن يقول : إن النفس لما رأت اشتياق الهوى إلى وجود صورة لها ، منحتها هذه الصورة ، فاضطرت من أجل هذا إلى الحلول في المادة . وحلولها فيها لا يؤذن بوجود تشتت فيها ، لأنها إنما تحمل في المادة — والمادة كثرة — محتفظة مع ذلك بما لها من وحدة ، كما هي الحال مثلاً في النفس الإنسانية بالنسبة إلى البدن : لا يمكن القول بأنها في محل بالذات ، وإنما هي حالة في البدن كله ، بمعنى أن البدن كله يقوم بها ، ويقوم في الواقع بها .

فإذا ما انتقلنا من هذا العالم ، عالم النفس ، إلى ما يليه ، كان لدينا العالم المحسوس .

العالم المحسوس

وتبعاً للبداً الذى يسود مذهب أفلوطين فى الوجود ، كان عليه بالضرورة أن يقول بوجود عالم المحسوس . وذلك أن هذا المبدأ يقول إن العالم فى تدرج نزولى من حيث القوة ، أى أن تمت إضعافاً مستمراً للعقول . وحينئذ لا بد للإنسان أن ينتهى إلى درجة يتغلب فيها جانب المادة على جانب العقل ، فيتكون عن ذلك مزيج هو المحسوس . وأفلوطين يقول بفكرة المحسوس أو بفكرة المادة أو الموضوع الدائم مهما تعاقب عليه التغير ، لنفس الأسباب التى ساقها أرسطو من أجل إثبات وجود الموضوع أعنى المادة . فهو يقول مع أرسطو إن التغير أو تعاقب الأضداد يستلزم بالضرورة وجود محل تتعاقب عليه الأضداد ، وهذا المحل هو المادة . وهنا يلاحظ كذلك أن أفلوطين يضيف إلى المادة نفس الصفات التى يضيفها أرسطو وأفلاطون إلى المادة ، وهو ينال فى إثبات هذه الصفة الرئيسية للمادة ، وأعنى بها أنها إمكانية مطلقة ، ولا تحدّد صرف ، ولا تعين خالص . وذلك أن الذى اضطرّ أفلوطين إلى القول بوجود المادة هو أن المادة هى الحدّ النهائى الذى يجب أن ينتهى إليه الإضعاف المستمر أو التدرج النزولى للقوة العاقلة ، فالقوة العاقلة — أو العقول — يسير ضعيفاً شيئاً فشيئاً من قمة الأول الواحد ، ولا بد أن ينتهى

في النهاية إلى شيء هو في أدنى درجة من العقولية — أو بعبارة أوضح — في درجة خالية من كل عقولية . ويقصد بالخلو من العقولية هنا ، الخلو من الصورة تماماً ، لأن الأصل في العقول أن الصورة وما ينتفي عنه صفة العقول ، يكون خالياً من الصورة ، أي يكون إمكانية صفة لتقبل كل صورة ، أو بتعبير آخر يكون عدم تحدد أو عدم تعين مطلق ، وتلك هي الهيولى أو المادة ، فإذا كنا في الواقع قد اضطررنا إلى أن نقول عن الواحد إنه لا صفة له ، فكنكلك نقول عن الهيولى في الطرف الآخر المقابل قابلاً مطلقاً للطرف الأول إنها هي الأخرى عدم تعين ، وأن ليست لها صفة . إلا أننا نقول هذا لسببين متعارضين كل التعارض ، فنقول عن المادة إنها لا تعين صرف ولا صفة لها ، لأنها قابلة لكل تعين ، ولا لتعين بالذات ، بينما الأول غير قابل لأن تكون له صفة ، لأنه فوق كل صفة ، أو لأنه صفة ، فوق كل الصفات . وإذا كنا قد وجدنا أفلاطون ينعت المادة بنوع قريب من هذه ، وكذلك أرسطو — وإن كان هذا بدرجة أقل عنده — إلا أننا نجد أفلوطين يزيد عليهما في هذا الصدد لأنه أضاف إلى المادة شيئاً جديداً أخذه في الواقع عن التطور الجديد الذي عاتته الفلسفة اليونانية في الطور السابق مباشرة على أفلوطين ، وأعنى به التطور الذي جاء على يد الفيثاغورية المحدثه ، وفيلون بوجه أخص ، فإن فيلون والفيثاغورية المحدثه قد نظرت تبعاً لتغلب النظرة الأخلاقية ، وكذلك الحال في الرواقية فقد سادت فيها أيضاً النزعة الأخلاقية —

نقول إننا نجد عند كل هؤلاء أن المادة ستنتع نعمًا جديدًا مصطبغًا بصبغة الأخلاق ، فيقال عن المادة إنها الشر أو أصل الشر . وإذا كنا نجد شيئًا قريبًا من هذا عند أفلاطون في الدور التأخر من أدوار حياته ، إلا أن هؤلاء المحدثين قد أربوا على أفلاطون كثيرًا ، فجعلوا الأصل في تفسير المادة رغبتهم في تفسير فكرة الشر . ولهذا نجد أفلوطين قد قال بوجه خاص إن المادة أو الهوى شر ، وذلك لأن الشر معناه فقدان الخير ، أعني أن الشر تبعًا لهذا صفة سلبية ونقي أو عدم للخير ، أي أن الخير وحده هو الإيجابي ، أما الشر فهو عدم الخير ، ولا يمكن أن ينمت بغير هذا . ولهذا لا بد من القول بوجود المادة من حيث أن المادة هي اللاتيين ، فلكي يفسر وجود الشر يجب القول بوجود المادة ، مادام الشر هو السلب أو اللاتين بالخير . وهكذا تظهر لنا الناحية الجديدة الأخلاقية التي أثرت في تصوّر المادة في الفلسفة اليونانية في هذا الدور .

وحيث يجب أن نتساءل خصوصاً وقد عني أفلوطين بالناحية الأخلاقية كل العناية حتى كادت أن تكون الغاية النهائية والأولى من التفكير الفلسفي لديه : هل لم يكن ممكناً استبعاد هذا الشر نهائياً ؟ وهل لا يمكن أن يتصور الإنسان العالَمَ وقد خلا من هذا السلب ؟ هذه مسائل قد عني أفلوطين عناية خاصة بالبحث فيها ، ولكنه لم يأت بجواب حاسم في هذا الصدد . وكل ما يمكن أن يقال عن مذهبه في هذا هو أنه قال بوجود إضعاف مستمر عن طريق

فكرة التدرج النزولي للمعقول ؛ وهذا الإضعاف المستمر لا بد أن ينتهي إلى القول بوجود شيء قد خلا من المعقول ، وهذا الشيء هو الهيولى ؛ ولما كانت هذه الهيولى مبدأ السلب فهي بالتالى مصدر السلب ، والسلب هو الشر ، فكان الهيولى باعتبارها الحالة النهائية للمعقول لا بد أن تكون مصدراً لوجود ما هى مصدره وهو الشر . وهنا نجد أفلاطون يقف موقفين مختلفين بعض الاختلاف أو كل الاختلاف فيما يتصل بهذه المسألة فنراه من ناحية ، وتبعاً لنظريته فى الوجود ، ينكر على هذا العالم المحسوس كل قيمة ، وينتعه بأنه شر ، وبأن من الخير الخلاص منه ، وأنه مصدر لكل فساد ، وعلى ذلك فالعالم المحسوس — بكلمة واحدة — شر . ولكننا نجد من ناحية أخرى يقول إن هذا العالم المحسوس ليس شراً كله . وذلك الموقف الثانى قد عنى أفلاطون بالتحدث عنه طويلاً خصوصاً لأنه كان عدواً للمسيحية كأشد ما تكون العداوة ؛ فهو قد وجد كبار الآباء المسيحيين يمتنون بهذه الناحية ناحية أن العالم شر وخطيئة ولا قيمة له وهكذا ... ، فكان عليه لى يمارضهم من هذه الناحية ولكى يكون من ناحية أخرى مخلصاً لآبائه الروحيين ، أعنى الفلاسفة اليونانيين والروح اليونانية بوجه عام ، كان عليه من ناحية أخرى أن يقول بفكرة الخير فى هذا العالم . ويوجه من أجل هذا اعتراضات رئيسية إلى أصحاب الرأى القائل بأن العالم المحسوس شر . فيقول أولاً : كيف يحق لكم أن تنتهوا هذا العالم بأنه شر ، مع أنه ليس إلا صورة للخالق أو لله ، وأنتم تقدسون

هذا الإله ؟ ثم كيف تقولون إن هذا العالم كله شر ، مع أنكم تقولون من ناحية أخرى بوجود العقل في الإنسان وبالناية الإلهية ، وهذا كله يؤذن بأن الأشياء لم تخلق عبثاً ؟ وهو يؤكّد الحجة الأولى بأن يقول إن الذي أنتج العالم المحسوس هو العالم العقول ، وقد أنتجته على صورته ، فكيف يمكن بعد ذلك أن تقول إن هذه الصورة تناقض الأصل هذا التناقض الجيب . وهنا يلجأ أفلوطين إلى تشبيهاته المعتادة ، فيمثل المسألة بالشمس ، فيقول إن عالم المحسوس هو كالأشعة بالنسبة إلى الشمس أو لفروع الأنهار أو الهيرات بالنسبة إلى النهر أو الينبوع ؛ ويلجأ بوجه خاص إلى تشبيهه على بتطبيقه أشد العناية في هذه الناحية ، وهو أن العالم المحسوس مرآة العالم العقول ، فحينئذ لا يشك أن الصورة التي في المرآة ، وإن لم تكن هي الأصل ، إلا أنها لا يمكن أن تختلف اختلافاً كلياً عن الأصل . هذا إلى أن ما نراه من تعدّد في المحسوس ، لا يؤذن بوجود الشر على هذا النحو ، وإنما الحال هنا كالحال بالنسبة إلى عدة مرايا تعكس شيئاً واحداً ، فالأصل الواحد قد انعكس في عدة أشياء . ولكن هذا الانعكاس لم يكن من شأنه أن يحدث تشويهاً ، كبيراً على أقل تقدير ، في الصور المتكوّنة . وكذلك الحال أيضاً في الصوت الواحد الذي يسمعه عدة أفراد فيظل مع ذلك على طبيعته ؛ وإن اختلف بعض الاختلاف بحسب طبيعة الأشخاص إلا أنه الصوت الأصلي على كل حال . فكيف يجوز لنا أن تقول عن العالم إنه شر كله ؟ من هنا ليس أمامنا غير سبيلين : إما أن

تقول بأن الأصل شر ، فالصورة شر كذلك ، وإما أن تقول بأن الأصل خير فالصورة خير بالضرورة ، فلما كان لا بد من القول بأن الأصل ، وهو الواحد الأحد الأول الأكل .. الخ هو الخير ، فيجب بالتالى أن يكون العالم المحسوس الذى هو صورته خيراً كذلك ، وإن كانت درجة الخيرية بالنسبة إلى هذا الأخير أقل بكثير جداً منها بالنسبة إلى الأول نظراً إلى أنه صورة وليس أصلاً ، أى فى درجة مخففة من الخير بالنسبة إلى خير الأول الواحد .

وهكذا ينتهى أفلوطين إلى القول بأن العالم خير ، ومعنى هنا خصوصاً وفى عبارات خلافة شعرية بتمجيد هذا العالم الخير ، ثم يبين مافيه من انسجام وكيفية ارتباط أجزائه بعضها ببعض . ومعنى أخيراً بمسألة العناية الإلهية : وهنا يقول إن الذين ينكرون العناية الإلهية إما أنهم يقولون بوجود الصدفة المحضة فى كل شيء ، وإما أنهم يفسرون هذه العناية على أنها القضاء والقدر ، أعنى الجبر والضرورة . ويرد أفلوطين على هذا الفريق وذاك ، فيرد على الأول بأن يقول إن العالم لم يخلق عبثاً على هذا النحو ، تسوده الصدفة ، لأنه صورة لمعقول ، والمعقول يسوده العقل ، أى تتنقّى معه الصدفة والاتفاق . ويرد على أصحاب الرأى الثانى بأن يقول إن الحرية يجب أن يؤكدها الإنسان ؛ وأما العناية فمعناها أن كل شيء أو الأشياء جميعاً مرتبة ترتيباً كلياً مطلقاً عاماً على أساس الاتجاه نحو الخير ، وهذه العناية من أجل ذلك لا تعتمد إلى المسائل الكلية فحسب . أما العناية الفردية بمعنى تحديد معير كل إنسان على حدة ، فينكرها أفلوطين لأنه يأتى أن

يضيف إلى الله ، أو الأول ، أن يعلم كل هذه الجزئيات التي تحدث تنيراً في طبيعته وكثرة فيها ، كما أنه يضيف إلى الإنسان حرية لا تتفق معها هذه العناية الفردية ، وإنما العناية معناها عند أفلوطين انسجام القوانين الكونية الكلية بمضها مع بعض ، من أجل تحقيق انسجام كل في الكون .

العودة من العالم المحسوس إلى العالم المعقول

ينظر أفلوطين إلى النفس الإنسانية نفس النظرة التي كانت لدى أفلاطون ، فهو يقول إن النفس الإنسانية كانت تحيا من قبل حياة أبدية ، ثم هبطت عن هذه الحياة الأبدية إلى الحياة الجسمية البدنية . أما العلة في أن النفس الإنسانية قد هبطت في العالم الجسماني فإنها هي ذاتها العلة التي بها نشأ النوس كشئ صادر عن الواحد الأول ، والنفس الكلية كشئ صادر عن النوس . فالنفس الإنسانية تصدر عن النفس الكلية بنفس الضرورة التي تصدر بها النفس الكلية عن النوس . وهنا يجب أن يفرق في داخل النفس الكلية ، كما قلنا من قبل ، بين نفس كلية بالمعنى الحقيقي ، وبين عدة نفوس تحصل كل نفس منها بفرد في العالم المحسوس بالذات . فكما أن النفس الكلية هي المصدر بالنسبة إلى العالم المحسوس ككل ، لا بد أن نفترض بالنسبة إلى الأفراد التي تكون العالم المحسوس نفوساً تكون كالمصدر بالنسبة إليه . وهنا نجد النفس الكلية ستقسم قسمين أو تكون ذات طبيعة مزدوجة ، فهي من ناحية تشارك النوس في طبيعته وفي مقامه في الوجود ،

ومن ناحية أخرى ستكون أقرب إلى البدن ، فتكون أبعد ما يكون عن الاتصاف بصفات النوس وتكون في الواقع نفساً شهوانية ، ولذا يمكن أن تسمى الأولى باسم النفس الإلهية ، والنفس الثانية بالنفس الشهوانية .

والنفس عند أفلوطين يجب ألا ينظر إليها باعتبارها شيئاً جسيماً كما فعل الرواقيون ، فإن أفلوطين يكرّس فصولاً مهمة من « التاسوعات » من أجل تفنيد هذه النظرية ، نظرية أن النفس ككل شيء في الوجود جسم ، ويستعيز عن هذه الفكرة بفكرة أن النفس ، خصوصاً فيما يتصل بالنفس الإلهية ، روحية خالصة ، من طبيعة تختلف كل الاختلاف عن طبيعة البدن ، وتتصف بالصفات التي أضفيناها من قبل على النفوس وعلى الواحد . فهذه النفس توجد خارجة عن الزمان ، لأنها توجد أبدية أبدية المعقول أو النفس الكلية ، وهي لا تقبل التغير ، لأنها مستقلة بنفسها ، قائمة بذاتها ، دون أن تكون في حاجة إلى شيء فترداد ، أو يكون منها شيء من خارج زيادة على نفسها فتتقص ، أعني أنها لا تقبل أى درجة من درجة التغير . كما أن هذه النفس لا تحتاج إلى فكر ، إذ لا داعي إلى الانتقال من شيء إلى شيء ، والربط بين شيئين ، كما هي الحال في الفكر ، لأن إدراكها وجداني مطلق ، وليست في حاجة إلى التذكر والخيال ، لأنها ليست في حاجة إلى أن تتذكر شيئاً ليس أمامها حاضراً ، بل كل شيء بالنسبة إليها حاضر ، كما هي الحال بالنسبة إلى كل شيء إلهي معقول . وهي بالتالي تتصف

بكل الصفات التي نسبناها من قبل إلى النوس . ثم نجد أفلوطين من ناحية أخرى يحمل على المذاهب التي تجعل النفس شيئاً متصلاً ، أو متعلقاً بالبدن ، ولا وجود لها إلا بوجوده . فهو من ناحية ينكر قول الفيثاغوريين الذين يقولون إن النفس انسجام للبدن ، وينكر على أرسطو قوله إن النفس كمال طبيعي لجسم آلى ، وذلك لأن هذا المذهب أو ذاك ينظر إلى النفس باعتبارها قاعمة بالبدن ، أى ليس لها وجود مستقل خالص ، ومعنى ذلك أن ليست لها روحية خالصة لا تتعلق بالبدن ، وإنما كل شيء فيها متوقف على البدن . وإذا كانت الحال كذلك فسينكر أن يكون لها وجود سابق على البدن ، بل وينكر أن يكون لها خلود . أما أفلوطين فنظراً لأنه نظر إلى النفس ، وعلى الأخص النفس الإلهية والجزء الإلهي من النفس الإنسانية هذه النظرة التي أشرنا إليها ، فإنه لم يكن في حاجة إلى أن يبحث طويلاً في مسألة خلود النفس . فما دامت النفس مستقلة قاعمة بذاتها إلهية معقولة ، فهي بالضرورة كانت قبل حلولها في البدن ، وستكون بعد مغادرتها للبدن ، وخلود النفس بالتالى مؤكداً .

وأياً ما كان ، فإن أفلوطين مع ذلك فد كرّس فصلاً رئيسياً لإثبات خلود النفس . فيلجأ إلى نفس البراهين التي قال بها أفلاطون من قبل في «فيدون» دون أن يضيف عليها شيئاً جديداً يعتد به . وإنما المهم لديه أن يؤكد استقلال هذه النفس وقيامها بذاتها ، وعدم اعتمادها على شيء يتصل بالبدن . وقد كان في وسع النفس ألا تنزل

هذا النزول إلى البدن ، وإنما هي الضرورة هي التي تضطرها في وقت معين إلى أن تتخذ هذا المظهر . وهنا نجد أفلوطين ينظر إلى المسألة نظرتين متعارضتين ، فتارة يقول إن النفس تنزل البدن بمحض اختيارها بعد أن كانت في عالم النفس الكلية ، وتظل محتفظة بكل الصفات الإلهية التي توجد في النفس الكلية ولكنها تسعى مع ذلك نحو الانفصال ونحو الاتجاه إلى الفيض بشيء من ذاتها للخارج ، فإنها هنا تكون حرة ومستقلة عن هذا الفيض ، أي عن حلولها في البدن . ولكننا نجد أفلوطين من ناحية أخرى ينفي هذه الحرية التي للنفس في هبوطها وحلولها بالبدن . ويقول إن ثمت وقتاً لا بد أن يأتى وتضطرب فيه النفس إلى أن تحل في البدن . فهنا حرية من ناحية ، وجبر وضرورة من ناحية أخرى . ولكن في وسع أفلوطين أن يتخلص من هذا التعارض ، لأن المبدأ الأصلي الذي يقوم عليه مذهبه كله ، وهو أن كل شيء أعلى يميل بذاته إلى أن يفيض على ما هو أدنى . هذا المبدأ كان يؤذن بالقول بأن النفس حرة في أن تفيض على البدن أعني أن تحل به . بينما كانت الناحية الأخرى ، ناحية الشر الذي يحل بالنفس من جراء تعقلها بالبدن — خصوصاً وأن أفلوطين قد نظر إلى الصلة بين النفس والبدن ، على أساس أن بينهما هوة بعيدة تريد بكثير جداً عما يفصل بين درجات العقول بعضها وبعض . وذلك يفسر بأن أفلوطين قد وجد أننا هنا ننتقل من العالم العقول إلى العالم المحسوس ، فلا بد أن تكون الهوة هنا أكبر منها بين درجات

العالم بعضها وبعض — تقول إنه من هذه الناحية كان على أفلوطين أن يقول إن في هبوط النفس شراً لا بد منه ، وبالضرورة مستضطر النفس يوماً ما أن تنزل البدن الذي كان على النفس أن تنزل به ، ومن هنا كذلك اضطر أن يقول بهذين الموقفين المتعارضين .

والنفس الانسانية من ناحية الادراك تتبع طريقاً ذا درجات ثلاث ، يبدأ بالاحساس ويتوسط في النظر ، وينتهي بالوجد .

فالاحساس درجة دنيا من درجات المعرفة ، ويقول عنه أفلوطين إنه كالرسول الذي يأتي من قبل العقل لإيقاظ النفس . ولو أننا نجد أفلوطين مع ذلك يضيف إلى هذا الاحساس قيمة ليست بالقليلة ، فيقول عنه إنه صورة للمعقول ، ويقول عنه إنه إذا كان النظر أو الوجد يترك الصور كما هي في النوس ، فإن الاحساس يدرك الصور كما هي مفصلة بالاستعانة بالنظر . إلا أنه لا يرتفع بالاحساس إلى درجة اليقين ، أو إلى درجة المصدر الذي يجب أن تبدأ منه المعرفة ، أي أنه لا ينسب إلى الاحساس تلك القيمة التي نسبها إليه أرسطو ، لأن الانسان لا يستطيع أن يتعلق بالمحسوس ما دام المحسوس مصدر التغير والكثرة والتبدد ، ويجب على الانسان في سلوكه نحو الله أن يتخلص من هذا المحسوس المتبدد المتكرر المتغير لكي ينتهي إلى الوحدة والطمأنينة والسكون والثبات . لا بد إذن من التخلص من درجة الاحساس والارتفاع منها إلى درجة أعلى وهذه الدرجة العليا هي درجة النظر ، وتقصد بها الدرجة التي فيها يرتب الانسان بين التصورات بعضها وبعض ، ويربط فيما بينها من

أجل الحكم أو من أجل البرهان . وأفلوطين يعتقد كثيراً بهذه الدرجة الوسطى باعتبار أنها درجة متوسطة بين العالم الأعلى أو الواحد وبين المحسوسات ، ويسمى هذه الدرجة من درجات التفكير بالديالكتيك ، وينسب إلى الديالكتيك نفس القيمة والأهمية التي نسبها إليه أفلاطون . إلا أنه ليس علينا أن نقف عند حد الديالكتيك ، لأنه هو الآخر يقوم على أساس التفرقة بين الموضوع وبين الذات ، وفي حالة الديالكتيك ، نكون في حالة ثنائية وفي حالة المعرفة ، بمعنى التقابل بين الموضوع وبين الذات . وفي هذا كله نجد النفس الانسانية ، لا زالت متعلقة بالكثرة وبالتغير ، لأن الانتقال من الموضوع إلى الذات ، أو من الذات إلى الموضوع ، إنما هو تغير كذلك ، فليتنا أن نتخلص أيضاً من هذه الدرجة الوسطى على الرغم مما لها من أهمية كبرى وقيمة عظيمة في تحصيل المعرفة ، وأن نرفع إلى درجة أعلى من المعرفة : فيها يرتفع التعارض بين الموضوع وبين الذات ، وفيها تنتهي المعرفة التي تقوم على التعارض بين الموضوع وبين الذات ، لأن كل معرفة تقوم على أساس إدراك الذات لوجود خارجي في مقابلها ؛ وعلينا كذلك أن لا ننظر إلى المعرفة باعتبارها تحصيلاً وكسباً وملكا ، وإنما باعتبارها وجوداً أو اتحاداً وهوية ، أعني أنه يجب على النفس الانسانية أن ترجع من حالة التبدد والكثرة إلى حالة الوحدة المطلقة وهذه الحالة هي حالة «الوجد» . ومعنى هذه الحالة أن يكون الانسان خارجاً عن طوره

وعن نفسه ، فهي حالة أشبه ما يكون بحالة الجنون في العشق ، أو حالة النشوة في السكر . وفي هذه الحالة يسقط كل شيء من الموجودات ولا يكون شيء من الأغيار موجوداً ، فتكون النفس حينئذ في حالة الفناء والطمس والمحو ، أعني أن تزول كل الظاهر الخارجية بالنسبة إليها ، ويصبح كل شيء في حالة عماء فيما يسميه الصوفية المسلون بحالة « الغراب الأسود » ، وما يسميه التصوفية المسيحيون باسم « الليلة الظلماء » . وفي هذه الحالة يكون الانسان في أسوأ الحالات التي يمكن أن يمر بها ، لأنه أصبح لا تعيّننا صرفاً ، وأصبح فناءً مطلقاً ؛ إذ أنه هو اللاتملك الصرف في هذه الحالة ، بمعنى أن الأغيار والأشياء الخارجية قد سقطت عنه ، كما أن الواحد لم يملأه بعد ، فيكون في حالة تتراوح إذن بين الخوف والرجاء ، وبين القلق والطمأنينة ، خصوصاً وأنه لا يدري بمد هل سيصل إلى درجة الطمأنينة أو لا يصل . فإذا ارتفع من هذه المرتبة ، مرتبة الصمق ، إلى مرتبة الطمأنينة بعد القلق ، والهدوء والسكينة بعد الخوف ، يصبح وكأنه هو الله ، أو بعبارة أدق يعرف بأنه الله . والمعرفة هنا ليس يقصد بها أن يكون ثمت ذات وموضوع ، بل أن تكون الذات هي الموضوع ، والموضوع هو الذات ، فتكون بين الاثنين هوية مطلقة .

وفي هذه الحالة تسقط أيضاً التفرقة بين العاقل والمقول ، فيصبحان شيئاً واحداً . وبعد أن كان الإنسان في حالة التكثر والتمايز والتغير من حال إلى حال ، يصبح في حالة طمأنينة خالصة ،

فما يسمونه باسم « حالة النفس المطمئنة » عند المتصوفة المسلمين ، أو « حالة الاتحاد بالله » ، وفيها يكون الإنسان خارجاً عن ذاته ، ومتحداً بالذات الإلهية ، أو حاصلًا على الذات الإلهية ، أو هو والذات الإلهية شيئاً واحداً . وهذه الحالة تأتي إليه لا باختيار وإرادة ، بل يتلقاها وكأنها نور يهبط عليه ، أعني أنه في هذه الحالة لا يجاهد من أجل الحصول عليها ، بل ينتظر وجودها فيه . ومن هنا كانت حالته حينئذ سلبية صرفة ، هي حالة القبول أو التلقى للمدد الوارد من جانب الواحد .

وهنا نجد أنفسنا في عالم مختلف كل الاختلاف عن العالم الذي ألفناه في الفلسفة اليونانية بالمعنى الصحيح ، إذ يسقط الفارق بين عالم الذات وعالم الموضوع ، ولا يكون ثمت انسجام بين الاثنين ولا تفرقة ، وإنما يكون محو لعالم الموضوع في عالم الذات ، فننتقل حينئذ إلى الذاتية المطلقة التي تفصل فصلاً تاماً ، أو شبه تام ، بين الروح اليونانية والروح الشرقية . وهكذا نجد أفلوطين يمثل في الواقع الروح الشرقية ، أكثر من تمثيله للروح اليونانية — إن كان لنا أن نقول بمد ذلك إنه يمثل الروح اليونانية في شيء . وبهذا الإفاء للموضوع في الذات ، وبهذا الزوال للانسجام بين عالمي الذات والموضوع ، ينتهي الفكر القديم .

حواشي ومراجع

الرواقية

Hans von Arnim : *Stoicorum veterum fragmenta*, (١)
4 voll. 1921-24. I. Zeno et Zenonis disc.; II. Chrysippi fragm.
logica et physica; III. Chrysippi fragm. moral. Fragm.
success. Chrysippi; IV. Indices.

وقوم بترجمتها إلى الإيطالية ن. Festa N. Festa وظهر الجزء الأول
سنة ١٩٣٢ .

(٢) ترندلنبرج : مباحث تاريخية ص ٢٢٢ Trendelenburg
Histor. Beitr.

(٣) راجع فيما يتعلق بالمنطق الرواقي : ١ — فكتور بروشار
Brochard : « منطق الرواقيين » (في قسمين) ، في كتابه دراسات في
الفلسفة القديمة والحديثة ، ص ٢٢١ — ص ٢٥١ ، باريس سنة ١٩٢٦ ؛
٢ — برتل ، تاريخ المنطق في الغرب : Prantl : *Gesch. d. Logik im*
Abendlande وهو أوفى ما كتب في بابيه ، وهو كتاب في ٤ أجزاء ، ظهر
سنة ١٨٥٥ — سنة ١٨٧٠ ، وطبع ثانيا سنة ١٩٢٧ . أما برتل فهو
كارل فون برتل ، ولد سنة ١٨٢٠ وتوفي سنة ١٨٨٨ ، وكان أستاذاً بجامعة
مونيخ . وكا في البدء صاعداً عن فلسفة هيجل ، ولكنه اتجه إلى دراسة
أرسطو وتاريخ المنطق ؛ وعنده أن اللغة والفكر شيء واحد من ناحية
الجوهر ؛ ٣ — هاملان ، « منطق الرواقيين » في « السنة الفلسفية »
سنة ١٩٠٢ .

(٤) تسلر : ج ٣ ق ١ ص ١٢٤ (= ١٢٧) .

(٥) روديه : دراسات في الفلسفة اليونانية : ص ٢١٩ — ص
٢٦٩ ، باريس سنة ١٩٢٦ *G. Rodier : Ét. de philos. grecque*

(٦) الكتاب السابق ، ص ٢٧٠ — ص ٣٠٨ .

مراجع

نذكر هنا ما تقدم في الحواشي ما ظهر بعد سنة ١٩٢٥ :

E. Grumach : *Physis u. Agathon in d. alten Stoa*, 1932 ;

O. Rieth : *Grundbegriffe d. stoischen Ethik*, 1933 ;

E. Elorduy : *Die Sozialphilosophie der Stoa*, 1936 ;

J. Bidez : *La cité du Monde et la cité du Soleil chez les stoïciens*, Paris, les Belles-Lettres, 1932 ;

Roger Miller Jones : "Posidonius and solar Eschatology", in *Classical Philology*, XXVII, 2 avril 1932, pp. 113-135 ;

Annelise Modrzejewski : "Zur Ethik und Psychologie des Posidonius" in *Philologus*, LXXXVII, 3, 1932, pp. 300-331 ;

Heinz Gomoll : *Der stoische Philosoph Hekaton. Seine Begriffswelt und Nachwirkung unter Beigabe seiner Fragmente*. Bonn, Friedrich Cohen, 1983 ;

الأيقورية

(١) جمع شذراته اوزنر بعنوان : الأيقوريات ، لينسج سنة ١٨٨٧

H. Usener : *Epicurea* ، وأضاف إليها الأخبار التي وصلتنا عن حياته .

ثم نشر فون درميل رسائله الثلاث بعنوان : رسائل أيقور الثلاث وأقواله

الصحيحة ، سنة ١٩٢٢ *Epicurea tres litterae et*

ratæ sententiae ؟ وترجم هذه الرسائل في « مجلة الليتافيزيقا والأخلاق »

RMM سنة ١٩١٠ ج ١٨ ص ٣٩٧ ؟ كما ترجم أقواله وآراءه سولوفين

ببنوان : مقالات وأمثال ، باريس سنة ١٩٢٥ : M. Solovine

Doctrines et Maximes ؟ وكذلك ترجمها لارنو في شرحه على ترجمة

لوكرتيوس إلى الفرنسية ، باريس ، سنة ١٩٢٥ ج ١ : Ernout

Commentaire de Lucrèce . وجاء ميل فنغر الكل وترجمه مع التعليق ،

اكسفورد سنة ١٩٢٦ *Epicurus, the extant remains*, C. Bailey

with short critical apparatus, translation and notes . كما قام

أ . ببنونه E. Bignone بترجمتها إلى الإيطالية سنة ١٩٢٠ ؛ ط ٢ في

مجموعة (إيطاليا الجديدة) . ونشر ثوليانو كتابات أبيقور والأبيقوريين المحفوظة بأوراق البردى المراكولاتية ، سنة ١٩٢٨ ، بعنوان : *Epicuri et Epicureorum scripta in Herculanensibus papyrus servata*. Ed. A. Vogliano . ونشر كرستين بفسن، وشرح ، خطاباً جديداً لأبيقور ، جيتنجن سنة ١٩٣٣ بعنوان : *Ein neuer Brief Epikurs* . *Wiederhergestellt u. erkl. von Chr. Jensen* ضمن أبحاث جمعية العلوم في جيتنجن .
(٢) ج ٣ ق ٢ ص ٤٣٠ — ٤٣٢ .

مراجع

Brohard : "La théorie du plaisir d'après Epicure", "La morale d'Epicure", in *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1926, pp. 252-293, 294-9;

Mewald : *Die geistige Einheit Epikurs*, 1921;

Philipp Merlan : "Zwei Fragen der Epikureischen Theologie", in *Hermes*, 68, 2, 1933, pp. 196-217;

H. Widmann : *Beiträge zur Syntax Epikurs*, 1935;

W. Schmid : *Epikurs Kritik d. platonischen Elementarlehre*, 1936. (Klass-philol. Studien, 9).

الأكاديمية الجديدة

(١) حجة كومة القمح هي الحجة القائمة على تحديد المقسار الذي به تصبح مجموعة من الحب تكون كومة ، فإن الحجة الواحدة ليست كذلك ، ولا الحبثان ولا الثلاثة ، وهكذا إلى أن يأتي وقت يضطر الإنسان فيه ، بمجرد إضافة حبة واحدة إلى الحب الآخر ، أن يقول إنها كومة ؛ فكان حجة واحدة إذاً هي التي تجعل من غير الكومة كومة . وهذا يدل على أن تعيين الحد الدقيق للمفهوم لفظ صعب ، إن لم يكن مستحيلاً . ومن هذه الحجة اشتق اسم القياس المشابه لها : فإن الكومة في اليونانية هي *omphros* فسمى هنا القياس باسم *omphros* (ἀόφρος) . وحجة الأصغر كهذه ، ولكن بالعكس . أما حجة الكذاب التي سيرد ذكرها بعد قليل فتتلخص في أن

أيمنيديس السكريق قال إن الكريتيين كفايون ، فلفظ كان هذا مجيها ،
فهل كذب فى هذا أو قال الصدق ؟ ويسمى القياس القائم على الخجج من
هذا النوع باسم قياس الاحراج ، ومثله أغلوطة التساح .

مراجع

W. Heintz : *Studien zu Sextus Empiricus*. "Schriften der
Königsberger Gelehrten Gesellschaft, sonderreihe", Bd. 2.
Halle, Niemeyer, 1932 ;

Hans Krüger : "Der Ausgang der antiken Skepsis", in
Arch. f. Gesch. d. Philos. und Soziologie, XXXVII, NF. XXX,
p. 100 s. ;

Capone Braga : "L'Eruditismo di Eneaidemo", in
Rivista di filosofia, 1931, f. 1.

فيلون

(١) . فيما يتصل بنظرية اللوغوس عند فيلون ، راجع :

H. Soulier : *La doctrine du Logos chez Philon d'Alexan-
drie*, Turin, 1876 ;

J. Reville : *La doctrine du logos dans le quatrième
évangile et dans les oeuvres de Philon*, Paris, 1881 ;

وفى الفلسفة اليونانية عامة :

Dall : *Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der
griech. Philosophie*, 3 Bde., 1896-99 ;

Anathon Aall : *Gesch. d. Logosidee in d. griech. Philos.* ;
1896 ;

Heinze : *Die Lehre vom Logos in d. gr. Philosophie*.

مراجع

Is. Heinemann : *Philons griech. u. jüdische Bildung*.
Kultur-vergleich. Unters. zu Philons Darstellung d. jüd.
Gesetze, 1932 ;

H. Willms : *Eikon. Eine begriffsgesch. Unters. zum Platonismus*. Tl. 1.: Philon von Alex. Mit Einleitung über Platon u. d. Zwischenzeit, 1935 ;

J. Pascher, : 'Ἡ βασιλικὴ ὁδός. Der Königsweg zu Wiedergeburt u. Vergottung bei Philon, 1931 ;

F. Geiger : *Philon von Alexandria als sozialer Denker*, 1932 ;

H. Schmidt : *Die Anthropologie Philos*, [1933] ;

Hans Lewy : *Neue Philontexte in der Uebersetzung des Ambrosius*. Berlin, de Gruyter, 1932 ;

A. Marmorstein : "Philo and the Names of God", in *The Jewish Quarterly Review*, January 1932, pp. 295-316 ;

Giovanni Trotti : *Filone alessandrino*. Roma, 1932.

الأفلاطونية المحدثة

(۱) هذا النص مستخلص من بحث للأستاذ پول كراوس خاص بنص عربي بعنوان : « رسالة في العلم الآلهي » موجود في الخزانة التيمورية برقم ۱۱۷ حكمة بدار الكتب المصرية . وهذا البحث بعنوان : « أفلاطون عند العرب » ، وقد ظهر في مضبطة المعهد المصري ، ج ۲۳ ، دورة ۱۹۴۰-۱۹۴۱ ، ص ۲۶۳-۲۹۵ Paul Kraus : "Plotin chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des *Ennéades*" in *Bul. de l'Institut d'Egypte*.

مراجع

G. Mehlis : *Plotin*, 1924 ;

J. Theodorakopulos : *Plotins Metaphysik des Seins*, 1928 ;

Hans Oppermann : *Plotinos Leben*, 1929 ;

W. Theiler : "Die Vorbereitung d. Neuplatonismus", in *Problemata*, Heft 1, Berlin, 1930 ;

F. Hoch : *Goethe und Plotinus*, 1931 ;

G. Capone Broga : "Il problema del rapporto fra le anime individuali e l'anima divina dell' universo nella filosofia di Plotino", in *Rivista di filosofia*, Aprile, 1932, pp. 106-125 ;

Marcel de Corte : "La dialectique de Plotin et le rythme de la vie spirituelle", in *Revue de Philosophie*, juillet 1932, pp. 323 - 367 ;

Othmar Perler : *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt. Vergleichende Untersuchung*. Fribourg, 1931 ;

Ernst Benz : *Die Entwicklung des abendländischen Willensbegriff von Plotin bis Augustin*. Stuttgart, 1931 ;

Erik Peterson : "Herkunft und Bedeutung der MONOS $\alpha\pi\alpha\sigma$ MONON-Formal bei Plotin", in *Philologus*, LXXXVIII, 1, 1933, pp. 30-41 ;

Paul Henry : "Pour un lexique de Plotin, Recherches de style et de vocabulaire sur *Enn.*, IV, 7, 6, 3-11", in *Revue de Philologie*, 59, janvier 1933, pp. 73-91 ;

Jean Guilton : *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933 ;

Willy Theiler : *Porphyrios und Augustin*. Halle, 1933 ;

A. Bremond : "Notes et documents sur la religion néoplatonicienne", in *Recherches de science religieuse*, XXIII, 1933, 2.

Marcel De Corte : *Aristote et Plotin*. Paris, 1935 ;

ومراجع بوجه خاص المصبطة النقدية للدراسات الأفلوطينية التي ينفذها
بول هنري Paul Henry في المجلة اللاهوتية الجديدة *Nouvelle Rev. Théologique* ، ج ٥٩ ، سنة ١٩٣٢ ، أعداد أكتوبر ونوفمبر وديسمبر .
ضعد أكتوبر (ص ٧٠٧ — ٧٣٥) يحتوي هذا المؤلفات الخاصة ،
أولا بكتاب حياة أفلوطين *Vita Plotini* لغورفوريوس ، وثانيا بنص
التاسوعات وتفسيرها . وعند نوفمبر (ص ٧٨٥ — ٨٠٣) يتعلق
بالمؤلفات الخاصة ، ثالثا ، بفلسفة أفلوطين . وعند ديسمبر (ص ٩٠٦ — ٩٢٥)
يمرض وينقد المؤلفات الخاصة ، رابعا ، بالمصادر والتأثرات .

فهرس الأعلام (*)

أسطرطون Straton : ٣٥	(١)
الاسكندر الأكبر Alexander :	أبرقلس Proclus : ١٥٨
٩٨ ، ٧	إبيكتاتوس Epictetus : ١٤
الاسكندر الافروديسي Alexander	أبيقور Epicurus : ٧٠ — ٧٢ ،
١٣٦ : Aphrodisiassis	٧٥ — ٧٩ ، ٨٠ — ٨٢ ،
الأشاعرة : ٥٩	٨٤ ، ٨٥ ، ٨٨ — ٩٣
اشينجر Spengler : ٧ ، ٩٥٧ ،	الأميقوريون Epicurei : ٩٠ ، ٩١ ،
١٥٨	٦٩ — ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠١ ،
أغريبا Agrippa : ١١٨	١٠٩ ، ١١٦ ، ١١٧
أغسطس الأمباطور Augustus :	أرستوكسين Aristoxenes : ٣٥
١٣٥	أرسطو Aristoteles : ٣ —
أفلاطون : ٣ ، ٤ ، ١	١٠ ، ١٤ ، ١٦ ، ١٨ ،
١٤ ، ١٨ ، ٢٣ ، ٣٢	٢١ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٣٢ ،
٣٦ ، ٣٧ ، ٥٣ ، ٨٧	٣٤ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٤١ ،
٩٣ ، ٩٥ ، ٩٧ ، ١٠٢	٤٩ ، ٥٣ ، ٩٣ ، ٩٧ ،
١٠٤ ، ١٠٦ ، ١٢٦	٩٨ ، ١٠٤ ، ١٢٦ ، ١٤٩ ،
١٣٣ ، ١٣٦ ، ١٣٩	١٥٧ — ١٥٩ ، ١٦٦ ، ١٦٨ ،
١٤٤ ، ١٥٨ ، ١٥٩	١٧١ ، ١٧٣ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ،
١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٧١	١٩٦ ، ٢٠٤
١٧٣ ، ١٨٧ ، ١٨٨	أرسطون الحيوس Aristo Chius :
١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٦	١٦ — ١٧ ، ٦٤ — ٦٥
١٩٧ ، ١٩٨ ، ٢٠٤	أرسيزيلاس Arcesilas : ١٠٢ —
٢٠٧	١٠٩ ، ١١١
الأفلاطونية المحدثه Neo-platonici :	اسپوسيبوس Speusippus : ١٠٢

١٦١، ١٦٠، ١٥٧، ٨١

١٦٨

٩٩، ٩٨ : Timon تيمون

(ث)

٣٠ : Theophrastus ثاوفرسطس

(ج)

٥٢ : Juste Lipsه جست لپس

٣٢ : Goblot جولو

١٦٤ : Jules Simon جيل سيمون

(د)

١٠٥ : Descartes ديكارت

٧٧ : Democritus ديموقريطس

٧٨

(ذ)

٦٣ : Diogenes ذيوخانس البالي

٦٦، ٦٤

(ر)

٩، ١٠ : Stoici الرواقيون

١٣، ٦٩، ٧٢، ٧٦

٨٦، ٩٧، ٩٨، ١٠١

١٠٣، ١٠٦، ١٠٩

١١٢، ١٢٥، ١٢٦

١٣٣، ١٣٤، ١٣٦

١٣٧، ١٥٥، ٢٥٩

١٦٠، ١٨٩، ٣٠٣

٦٢، ٥٣، ٣٦ : Rodier روديه

٦٣، ٦٦، ٦٧، ٦٨

١٥١، ٢٥٧، ٢٥٨

١٩٨، ١٦١

١٥١، ٥٧ : Plotinus أفلوطين

١٥٦، ١٥٨، ١٦٠

١٦١، ١٦٤، ١٦٦

١٦٧، ١٦٨، ٢٠٩

١٠٢ : Xenocrates اكسينوقراط

Ammonius أمونيوس ساكلس

١٦٨، ٢٦٣ : Saccas

٦٤، ٦٣ : Antipater أنتياطر

٦٥، ٦٦، ٦٨

٢٠٠ : Eneaidemus أنسيداموس

١١٦، ٢١٨

٥٠ : Anaxagoras أنكساغوراس

١٦١ : Origenes أوريجانوس

١٠٥ : Augustinus (القديس) أوغسطين

١٢٧ : أيوب

(ب)

Panaetius Rho- پانتيوخس الرودي

٦٦، ٦٥ : disiensis

٦٨

٦١ : Parmenides پرمينيدس

١٠٤

٧٣ : Protagoras بروتاغوراس

(ت)

Trendelenburg ترندلنبورج

٢٦

٣٥، ٥٢، ٦٥ : Zeller زسلر

فورفوروس Porphyrius : ١٦٣ ،

١٦٩ ، ١٦٨

فورون Pyrrho : ٩٨ — ١٠٢ ،

١١٦ ، ١٠٧

فون أرئم (هانس) Hans von

١٥ : Arnim

فيثاغورس Pythagorus : ١٦٩ ،

الفيثاغوريون : ١٦٥ ، ٢٠٤ ،

الفيثاغورية الجديدة : ١٢٦ ،

١٣٧ — ١٣٩ ، ١٥١ ،

١٦٦ ، ١٩٨ ،

فيلون Philo : ١٢٣ — ١٥٠ ،

١٥١ ، ١٥٣ — ١٥٦ ،

١٦٥ ، ١٦٦ ،

(ق)

القرينائيون Cyrenaici : ٨٥ ،

(ك)

كرنيادس Carneades : ٦٣ ،

٦٤ ، ١٠٣ ، ١٠٧ —

١١٦

كريسيفوس Chrysippus : ١٣ ،

١٦ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٣ ،

٤٠ ، ٥٣ ، ٦٣ ، ١٠٣ ،

١١٥

كليانث Cleanthes : ١٣ ، ١٨ ،

٢٠ ، ٢٣ ،

كليتوماخوس Klitomachus :

١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١١

(ز)

زينون الرواق Zeno Stoicus :

١٣ ، ١٤ ، ١٧ ، ١٨ —

٢٠ ، ٥٦ ، ١٠٣ ،

(س)

سقراط Socrates : ٣ ، ٤ ، ١٠ ،

٥٦ ، ٥٩ ، ١٠٤ ، ١٤٥ ،

١٥٩ ، ١٦٨ ،

سكستوس أمبريكوس Sextus

Empiricus : ١٠٨ ، ١١٧ ،

١١٩

سليمان : ١٣٥ ،

سينكا Seneca : ١٤ ، ٤١ ، ٤٢ ،

٥٦ ، ٦٨ ،

(ش)

شيبون Scipio : ٥٩ ،

الشكاك : ٩ ، ١٠ ، ٢٥ ، ٧٥ ،

الشكاك المحدثون : ١١٦ ،

شيسرون Cicero : ٥٢ ، ٦٢ ،

١٠٥ ، ١٠٨ ،

(ف)

فاشرو Vacherot : ١٦٠ ،

فاليتينوس Valentinus : ١٦٥ ،

فلان Wellmann : ٦٥ ،

فلوطرخس Plutarchus : ٥٢ ،

١٣٧

فوتبوس اليزطلي Photius : ١١٦ ،

(ن)

نيتشه Nietzsche : ٨

(هـ)

هرقليطس Heraclitus : ٣٣ ،

٣٤ ، ١١٢ ، ١٢٧ ، ١٣٦ ،

١٣٨

هريلوس Herillus : ٦١ ، ٦٢ ،

٦٥

(ى)

يامبليخوس Jamblichus : ١٦٧

(ل)

لوك Locke : ٣٣

لوكريتيوس Lucretius : ٧٠ ،

٧٩ ، ٩١

لايبنتس Leibniz : ٤٠

(م)

ماركس أورليوس Marcus Aure-

lius : ١٤ ، ٦٨ ، ٦٩

متودورس Metrodorus : ٨٨

موسى : ١٢٤

المغارون Megarici : ٩٧

خلاصة الفكر الأوربي

تأليف

عبد الرحمن بدوي

ب - الفلاسفة :

- | | |
|--------------------|-------------------------------|
| ١ - نيتشه (ظهر) | ١ - الروح اليونانية |
| ٢ - شوبنهاور (ظهر) | ٢ - ربيع الفكر اليوناني (ظهر) |
| ٣ - برجسون | ٣ - أفلاطون (ظهر) |
| ٤ - هيجل | ٤ - أرسطو (ظهر) |
| ٥ - كُنت | ٥ - خريف الفكر اليوناني (ظهر) |

ح - المفكرون :

- | | |
|------------|-------------------|
| ١ - جيته | ١ - اشينجلر (ظهر) |
| ٢ - شلر | ٢ - كيركجور |
| ٣ - رلكه | ٣ - رينان |
| ٤ - هيلدرن | ٤ - شيلر |
| ٥ - نوفالس | ٥ - كروتشه |

ه - روح الحضارة :

- | |
|---------------------|
| ١ - الروح الأوربية |
| ٢ - الروح الجرمانية |
| ٣ - الروح السلافية |
| ٤ - الروح اللاتينية |
| ٥ - الروح الأمريكية |

